

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Bilim Dalı

FELSEFEDE BENCİLLİK KAVRAMI VE SOSYAL DARWİNİZM ELEŞTİRİSİ

Seyda Kesikoğlu

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

FELSEFEDE BENCİLLİK KAVRAMI VE SOSYAL DARWİNİZM ELEŞTİRİSİ

Seyda KESİKOĞLU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Seyda KESİKOĞLU tarafından hazırlanan "Felsefede Bencillik Kavramı ve Sosyal Darwinizm Eleştirisi" başlıklı bu çalışma, 23.09.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)

Prof. Dr. Harun TEPE

Prof. Dr. Nazile KALAYCI

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☑ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun ...... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

23.09.2016

Seyda KESİKOĞLU

TEŞEKKÜR

En başta çalışmalarım sırasında benden desteğini esirgemeyen sevgili hayat arkadaşım Nazlı'ya, verdikleri eğitim ve çok değerli bilgilerle tüm Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümü hocalarımıza ve değerli iş arkadaşlarım Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü akademik ve idari personeline sonsuz teşekkürlerle…

ÖZET

KESİKOĞLU, Seyda. *Felsefede Bencillik Kavramı ve Sosyal Darwinizm Eleştirisi,* Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.

Bencillik, felsefe tarihinde çoğu zaman dolaylı olarak ele alınmış bir kavramdır. Ancak Eski Çağ felsefesinden itibaren bencillik kavramı için bazı sonuçlara varmak mümkündür. 19. Yüzyıla gelindiğinde ise, Nietzsche ve Schopenhauer'in görüşleri bencillik kavramı açısından daha çok şey söylemektedir. Ancak bencillik kavramı, felsefi açıdan en açık şekliyle Max Stirner tarafından, bilimsel açıdan en açık şekliyle ise Richard Dawkins tarafından ele alınmıştır. Nietzche'nin ve Max Stirner'in bencillik hakkında görüşleri insana dair önemli bir eleştiri olarak insanın bencil yönüyle yüzleşmektedir. Ne var ki, bu bencil yönün nereden kaynaklandığı hakkında tatmin edici cevaplar verememektedir. Bir etolog olarak Dawkins'in söyledikleri ise bencilliğin neden kaynaklandığı sorusunu başarı ile cevaplamaktadır. Ama toplumsal yönüyle insan ele alındığında, tarihsel-toplumsal alan ve doğa alanının ayrılığı gözden kaçırdığından ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi bu nedenle doğru kuramadığından, insan açısından söyledikleri eksik kalmaktadır. Bu eksiğin tamamlanması açısından da tarihsel-toplumsal alanla doğa alanını birbirinden doğru bir şekilde ayıran düşünürlerin görüşlerine başvurmakta yarar vardır.

Anahtar Sözcükler

Egoizm, Bencillik, Bencil Gen Kuramı, Evrim, Darwin, Evrim Kuramı, Doğal Seçilim, Güç istenci, Max Stirner, Nietzsche, Schopenhauer, Doğal Seçilim, En Uygunların Hayatta Kalımı, Toplum Felsefesi

ABSTRACT

KESİKOĞLU, Seyda. *The Concept of Egoism in Philosophy and the Critique of Social Darwinism,* Master's Thesis, Ankara, 2016.

Egoism is a concept, which is often dealt with mediately in the history of philosophy. But beginning from the Ancient Philosophy, it is possible to come to some conclusions for the concept of egoism. When 19th century has come, the arguments of Nietzsche and Scopenhauer say much more things with regards to the concept of egoism. However, the concept of egoism is dealt with the most explicitly by Max Stirner philosophically and by Richard Dawkins scientifically. The arguments of Nietzsche and Max Stirner about egoism face with the egoist side of men as an important critict regarding man. However, they don't give satisfactory answers about where this egoist side originates from. On the other hand, what Dawkins says as an etologist answers this question successfully. But, when man is dealt with in its social aspect, because of his oversight of the differentiatin of historical-social field and natural field, and his failure of establishing the relation of these two seperate field via this, what he says about man is deficient. In order to fulfill this deficiency, it will be helpful to appeal the arguments of the thinkers who distinguish historical-social field from natural field properly.

Key Words

Egoism, Selfishness, Selfish Gene Theory, Evolution, Darwin, Evolution Theory, Natural Selection, Will To Power, Max Stirner, Nietzsche, Schopenhauer, Natural Selection, Survival of the Fittest, Social Philosophy

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

19. Yüzyıl, bilindiği gibi, hem bilimsel açıdan hem de toplum bilimleri ve felsefe açısından, sanayileşmenin had safhada yaşandığı ilk yüzyıl olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte 19. Yüzyılın tininin oluşmasında felsefenin ve henüz emekleme dönemindeki toplum bilimlerinin payı, belki de tarihte bir daha eşine rastlanmayacak şekilde belirleyici olmuştur. Ne var ki, 20. Yüzyıla gelindiğinde ve 21. Yüzyıla değin felsefe, toplum bilimlerindeki tüm işlevsel tahtını psikoloji ve sosyoloji bilimlerine devrederek kabuğuna çekilmiş, özellikle 20. Yüzyılda ve 21. Yüzyılın başlarında küresel dengeler ve dünya açısından yaşanan değişimleri etkin bir şekilde değerlendirip sonuçlar çıkarma konusunda yine tarihte eşine az rastlanır şekilde başarısız olmuştur. Bu duruma iki şeyin yol açtığı söylenebilir. Birincisi, toplumbilim ve psikolojinin yükselişiyle birlikte toplum bilimlerine hâkim olan deneyci bakış açısı, ikincisi ise hayatın her alanında olduğu gibi bilim ve felsefede de kendini gösteren post-modern durum. Günümüz bilimsel bakış açısıyla tüm bilimlerde kabul edilen deney ve veri dolayımıyla ispat gerekliliği, tarihin önemli bir kısmında akıl yürütmelerle gelişen felsefenin önünü tıkamış, deney ve veri yoluyla ispat zorunluluğu felsefecileri adeta felsefe üretmeyen, sadece felsefe tarihini kendi içinde yorumlayan öz-göndergeli bir felsefe tarihi eleştirmenliğine mahkum etmiş, yaşayan filozofların sözleri ise gerçekle ya da hakikatle bir türlü bağ kuramayan felsefe üzerine reflektif düşünceye indirgenmiştir. Felsefenin önünü tıkayan ikinci durum ise hayatın her alanında iş bölümünün artmasının bilimsel ve felsefi camiadaki yansısı halinde, toplumbilim ve felsefede yeni bir şey üretmeyi zorlaştıracak derecede uzmanlaşmanın, dolayısıyla post-modern bir yabancılaşmanın varlığıdır.

Bencillik kavramı, felsefe tarihinin büyük bir bölümü boyunca doğrudan ele alınmamıştır. Ancak Eskiçağ felsefesinden itibaren öne sürülen görüşleri bencillik kavramı açısından yorumlamak mümkündür. Rönesans ve reformla birlikte ise, dinin de etkisini yitirmesiyle insana dair konular, daha açık bir dille ve özgürce ele alınmaya başlanmış, bu dönemde insanın doğasına ilişkin tartışmalarda bir grup düşünür, insanın bencilliğini kabul ederken diğer grup ise insanın doğası gereği bencil olduğu yaklaşımını reddetmiştir. 19. Yüzyıla

gelindiğinde ise, endüstri devriminin yarattığı bunalımların sonucu olarak, insana dair tüm konular derinliğine araştırılmış ve sanayi toplumu en ince ayrıntısına kadar incelendiği gibi insanın bireysel yönü de bütünüyle incelenmeye başlanmış, böylece de kimi düşünürler insanın toplumsal yönünü ele alırken kimi düşünürler ise insanı bir birey olarak en derin içgüdülerine kadar incelemiştir.

19. Yüzyılın felsefe birikimi tamama erdiğinde, insanın önceden belirlenmiş ve değiştirilemez bir doğası olduğunu savunan özcü yaklaşımlar tarafından insanın kaçınılmazca bencil olduğu bir ön kabul olarak benimsenmiş ve bundan yola çıkarak, birey ve toplum açısından çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan ilki, Friedrich Nietzsche, Max Stirner gibi insan doğasıyla yüzleşerek insanın en derin istenç ve eğilimleri üzerinden insanın doğasına yabancılaşmasını ve toplumsal yaşamın ardına saklanıp kendi istenç ve bencilliğini riyakârca gizlemesini eleştiren düşünürlerdir. Karl Marx, Pyotr Kropotkin gibi kapitalizmi eleştiren düşünürler ise insanın doğası gereği bencil olmadığını, üretim ilişkilerin ve mevcut sistemin insanın bencilliğini yarattığı görüşünü benimsemiş ve insanın doğası gereği bencil olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Özellikle Kropotkin'in, bu konuda hayvan davranışlarını inceleyerek insanın dayanışmacılığı hakkında söyledikleri dikkate değerdir. Fakat Adam Smith gibi liberal kuramın kurucuları ve Herbert Spencer gibi Sosyal Darwinizmin kurucuları ise, insanların büyük bir bölümü altrüistik davransa bile, er veya geç insanlar arasında bencilliğin ortaya çıkacağını ve altrüistik davranışlar üzerine kurulmuş bir toplumun dengesini bozacağını, dolayısıyla da insanın er veya geç bencilce eyleme ihtimalini göz ardı etmeyen ve bu bencilliğe rağmen bencilce davranışlarla altrüistik davranışların belirli bir kendiliğinden dengeyi sağladığı liberal bir serbest piyasa ekonomisinin insana en uygun düzen olacağını öne sürmüştür. Ancak bu görüşleri savunanlar, bencilliğin nedeni konusunda bir şey söylememektedirler, sadece olgulara dönüp, insani ve toplumsal olaylarda görülen bencilce davranışların ya da bencillikten kaynaklı yozlaşmanın sıklığını işaret ederek, “insanlar sık sık bencilce davranmaktadır, o halde insan doğası gereği kaçınılmazca bencildir” ve “insan doğası gereği kaçınılmazca bencildir, o halde insanlar sık sık bencilce davranacaktır” şeklinde bir totolojik temellendirmeyle

bencilliği insan doğasına içkin bir ön kabul olarak kabul etmektedirler. Oysa, insanın doğası gereği bencil olup olmadığını söylemek için, ya antropolojinin verilerine ya da insanı bir canlı olarak ele alan biyolojinin verilerine başvurmak gereklidir. İnsanı doğası gereği bencil olarak kabul eden görüşler ise antropolojinin ve biyolojinin verilerini değerlendirmemekte ve bu bencilliği yeterince temellendirmemektedir. Öte yandan, özcü olmaktan kaçınarak, Schopenhauer gibi insanın tinselliğini ön planda tutup kendi istemesini susturma olanağını işaret eden düşünürler de insanın asgari yaşam koşullarını sağlayan biyolojik yönünü ihmal ederek insanı biyolojik ve doğal varlığından soyutlamaktadırlar. Bu nedenlerle, öncelikle, insanın bencil olduğu iddiası antropolojinin ve biyolojinin verileriyle doğru bir şekilde temellendirilmeli, sonra da, insanın biyolojik varlığı ve tarihsel-toplumsal alanı oluşturan kültürel varlığının birbiriyle ilişkisi indirgemeci yaklaşımlardan kaçınılarak doğru kurulmalıdır.

Bu çalışmada, ilkin, Helenistik dönem felsefesinden itibaren 19. yüzyıla değin, çeşitli filozofların görüşleri bencillik kavramı açısından yorumlanmış, 19. yüzyılla birlikte Nietzsche'nin ve Schopenhauer'in görüşleri dolayısıyla bencillik ve altrüizm tartışmaları konusunda çıkartılabilecek sonuçlar incelenmiştir. Fakat bu görüşlerde eksik olan nokta, insanın bencilliğinin ya da altrüistliğinin temellendirilmesi sorunudur. Bu soruna bir çözüm sunması açısından, ilkin, Nietzsche ve Schopenhauer'in görüşleri evrim kuramının doğal seleksiyon kavramıyla ilişkisi içinde incelenmiştir. Daha sonra, bencilliği en açık şekilde ele alan düşünürlerden olan Max Stirner'in görüşleri Nietzsche'yle bağlantılı olduğu noktalar da göz önünde bulundurularak ele alınmış ve böylece insanın bencilliğini kabul eden görüşlerin iddiaları genel olarak özetlenmiştir. Son olarak da, bencilliği kabul eden görüşlerin cevaplamadan bıraktığı, bu bencilliğin nereden kaynaklandığı sorusuna cevap teşkil etmesi açısından Richard Dawkins'in bencil gen kuramına değinilmiştir.

Evrim kuramından ve Liberal kuramın oluşturulmasından çok sonra, Richard Dawkins, bencil gen kuramıyla insanın neden bencil olduğunu etoloji ve genetik biliminin verilerine dayanarak bilimsel bir şekilde temellendirmiştir. Ancak, insan doğasına dair olguların araştırılması için felsefe dışında bilimin verilerine de

ihtiyaç duyulsa da, insanı açıklarken sırf bilimin verilerini hesaba katmak yanlış çıkarımlara neden olabilmektedir. Evrim kuramının insanı göz ardı eden yorumundan ve Richard Dawkins'in görüşlerinden yola çıkarak oluşturulan sosyal Dawinist bakış açısı da bu yanlış çıkarımlardan biridir. Çünkü insan, dünyada salt biyolojik varlığıyla değil, tarihsel-toplumsal alanı oluşturan kültürel varlığıyla da var olmaktadır. İşte bu yüzden, bu çalışmanın sonucunda, bu iki alanın ayrımı ve birbiriyle ilişkisi doğru kurulmaya çalışılacak ve insanı sırf biyolojik bir varlık olarak ya da salt tinsel bir varlık olarak ele alan yaklaşımların eksik yönlerini tespit etmek için felsefi bilginin eleştirel bakış açısına başvurulacaktır.



I. BÖLÜM: FELSEFE TARİHİNDE BENCİLLİK KAVRAMI

Bencillik birçok dildeki sözlüklerde olduğu gibi, Türkçede de olumsuz çağrışım yapan bir tutumu imlemektedir.

> 1. (Genel anlamı): Ben düşkünlüğü; kendine düşkünlük, başkalarını göz önüne almadan yalnız kendini, kendi çıkarını düşünme. 2. İnsanın bütün eylemlerinin "ben sevgisi"yle belirlenmiş olduğunu, buna göre ahlaklılığın da yalnızca kendini koruma içgüdüsünün bir biçimi olduğunu, bütün eylemlerin kendini koruma içgüdüsünden ve "ben sevgisi"nden çıktığını öne süren öğreti (Hobbes). 3. Kendi ben'ini ve çıkarını yaşamın mutlak ilkesi yapan anlayış. Karşıtı bk. Özgecilik[1]

Bu kavramın anlamına benzer anlamlarda kullanılan diğer bir kelime ise hodbinlik, hodkâmlık, egoistlik, egoizm, enaniyet gibi kelimelerdir. Bencillik ya da benzeri anlama sahip tüm bu kelimeler kendisi dışında başka hiç kimseyi düşünmeme ya da kendi çıkarını her türlü bireysel ya da toplumsal çıkarın önüne koyma tutumu olduğundan bireyciliğin en sert dışavurumu olarak nitelenebilir. Bu yüzden de, psikoloji, psikiyatri gibi, insanın ruhsal halleri olarak nitelenen, sıra dışı olarak tabir edilen anormal durumları inceleyen bilim dalları tarafından açıkça ele alınsa da, sanatsal ya da felsefi açıdan açık bir şekilde ya da olumlanan bir durum olarak çok nadir ele alınmıştır. Bu kavram, incelendiği felsefi metinlerde bir iki istisna dışında ya örtük olarak ele alınmış ya da açıkça eleştirilmiştir. Şimdi, ilkin, felsefe tarihinde bencillik kavramını doğrudan ele almayan, ama bencillik kavramı hakkında bazı çıkarımların yapılmasını sağlayabilecek düşünceler ele alınacaktır.

---

[1]tdk.gov.tr Büyük Türkçe Sözlük

1.1. BENCİLLİK KAVRAMINA FELSEFE TARİHİNDE GENEL BİR BAKIŞ

1.1.1. Eski Yunan Felsefesinden 19. Yüzyıla Değin Felsefede Bencillik Kavramı

Aristoteles'ten sonra, Helenistik dönemle birlikte Eski Yunan'ın Doğuyla bütünleşmesiyle, halklar başka halkları tanımış, bu halklardaki ortak noktaların farkındalığına ulaşmasıyla da filozoflar felsefede insan problemini daha başka açılardan incelemeye başlamıştır. Özellikle Stoacılar ve faydacılığa esin kaynağı olan Epiküros, insani meseleleri çözme konusunda düşünce dünyasına yeni bakış açıları sunmuş, etik problemlere olumlu ya da olumsuz yeni çözümler getirmeye vesile olacak yeni görüşler ortaya atmıştır. Artık felsefe, iyiden iyiye, idealist öğretinin öğütlediği gibi asıl varlıklar ya da oluşa bozuluşa tabi olmayan asıl varlıkların görünümleri olarak nitelenen idealarıın, insanın insani yanlarını bastıran yönleriyle hesaplaşma arayışına girişmiştir.

Platon'la birlikte başlayan idealist felsefe, birkaç yüzyıl sonra tek tanrılı dinler vasıtasıyla insanın doğasına ait özellikleri asıl varlık ya da asıl varlıklar uğruna bastırmaya devam edecek, diğer bir kolda ise Epiküros etkisindeki felsefe ve Stoacılık okulu, asıl etkilerini insanın doğasıyla hesaplaşan Nietzsche gibi filozoflara dek saklamak üzere, o zaman için kısa ömürlü de olsa felsefeye yeni bir bakış açısı armağan edecektir. Bu bakış açısı, felsefenin tek tanrılı dinlere dek uzanan ve insan doğasını yadsıyıp bastırma eğiliminde olan teolojik yönlü öğretilerin aksine, insanın kendi doğasıyla barışmasının öncüsü olmuştur.

Epiküros'a göre hayatın genel ereği mutluluğa, yani *eudaimonia*'ya ulaşmaktır. "Kim mutlu değilse onu elde etmek için her zahmete katlanmalıdır" (Epiküros, 1962, s. 33). İnsanın haz duygusu, karşıt öğretinin aksine, bastırılması ve utanılması gereken bir şey değildir. Haz, Epiküros için, mutlu bir hayatın başı ve sonudur (Epiküros, 1962, s. 36). Ayrıca Epiküros, hazları maddi ve manevi hazlar, diğer bir deyişle bedensel ve ruhsal hazlar şeklinde birbirinden ayırır. Bedensel hazlar temel olmakla birlikte geçicidir; manevi hazlar, yani ruhsal hazlar ise daha güçlüdür, daha şiddetlidir. Böylece Epiküros'a göre, her haz üstünlük olarak birbiriyle aynı düzeyde değildir. Diğer bir deyişle, kelimenin yaygın çağrışımının aksine Hazcılık ya da Hedonizm, insana sırf bedensel

hazların peşinde koşacağı bir ömrü salık vermez; bilakis, bedensel hazları yok saymamakla birlikte, ruhsal haz diye nitelenen zihinsel ve tinsel hazlara çok daha büyük önem vermektedir. İnsanın tüm bedensel açlıklarını gidermesi önemlidir, ancak insana bu bedensel açlıklarını gidermek yetmez. Çünkü bedensel açlıkların doyumu gelip geçicidir, kalıcı değildir. Ruhsal hazlar ise gerçekleşmek için ön koşul olarak bedensel açlıkların doyumunu gerektirse de insanı kalıcı olan asıl mutluluğa götürecek olan hazlardır ve ruhsal hazları bir kez tadan insan bedensel hazların ona eskisi kadar zevk vermediğini kaçınılmaz bir şekilde hissedecektir (Mill, 2001, s. 11).

Hazlar, bedensel ve ruhsal hazlar olmak üzere belirli bir hiyerarşiye oturtulsa da, her türlü hazzın duygulanımı ve tatmini kişinin öncelikle kendi bedensel ve ruhsal dünyasında gerçekleştiği için bencillik sorunu hazcılıkla birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle, bir insan bedensel bir haz duyduğunda bu hazzın gerçekleştiği yer insanın kendi bedenidir. İnsan mutluluk peşinde koşarken söz konusu mutluluk öncelikle kendi mutluluğudur. Yaşanan haz ya da mutluluk ruhsal bir haz ya da mutluluk olsa bile, bu kez de bu kişinin kendi ruhsal yaşantısıdır. Dolayısıyla insanın kendi yaşantısı ve kendi bedensel varlığı hazcılık ile birlikte tekrar merkeze oturmaktadır ve eğer kişi hazcılık öğretisiyle belirli hazlar yaşamak için belirli eylemlerde bulunursa, bulunduğu bu eylemler öncelikle kendi yaşayacağı hazlara vesile olacağı için kişinin bencilce eylemesinin önü açılmış olur. Çünkü insan kendi varlığını tüketme pahasına da olsa ancak belirli bir noktaya kadar iyilikte bulunabilir, dolayısıyla belirli bir noktaya kadar altrüistik davranabilir. Oysa insanın duyduğu bedensel ve ruhsal hazların bir sınırı yoktur. İster bedensel, ister ruhsal, belli bir haz yaşandıktan sonra tekrar yaşanma ihtimaline sahiptir. Üstelik bu kez insanı bir önceki hazzın şiddeti tatmin etmeyebilir ve insan daha büyük bir haz peşinde koşabilir. İşte böyle bir durumda, insanın istencini, diğer bir deyişle, istemesini sınırlayan bir güç yoktur. Böylece, hazcılığın ya da hedonizmin bencillik kavramı açısından yorumlanışına göre artık *kozmos*'un merkezi insanın dışında herhangi bir varlık ya da antropomorfik bir bakış açısıyla haz yetisi en ileri seviyede gelişmiş insanlık değil, haz duyanın kendisi, yani tek tek bireylerdir.

Tek tanrılı dinlerin ahlakın belirlenimi konusunda en yetkin erk sayıldığı ortaçağ boyunca yaygın felsefi görüşler hep Yahudiliğin, Hristiyanlığın ya da Müslümanlığın belirlenimiyle oluşmuştur. Fakat 15. ve 16. Yüzyıllara gelindiğinde, Rönesans'ın da etkisiyle dinin felsefe üzerindeki etkisi giderek azalmış, Kopernik devriminin etkisiyle insan, *kozmos*'taki varlığının en gerçekçi farkındalığına ulaşmıştır. Artık insan ne evrenin merkezi ne de felsefenin tek çıkış noktasıdır. Kendisi ve *kozmos* hakkında düşünebilen tek varlık olsa da, *kozmos*'un bir parçasıdır ve hayatta kalabilmek için doğaya muhtaçtır. Fakat o dönemde *sapientia*'dan tamamen ayrılan *scientia,* doğa bilimleri olarak yepyeni bir doğa felsefesi haline gelerek teknik olarak ürünlerini insanlığa hızla sunmaya başlamış, Bacon'la başlayan ve Descartes'la devam eden yeni epistemoloji geleneği ise insanlığa bu teknik gelişmeleri sunacak matematik fiziği üreten aklın ve bilimsel yöntemin sınırlarını çizmeye çalışmıştır. İşte bu anda, Descartes'ın yöntemsel şüpheciliğiyle birlikte, insanlık felsefi düşünmesi sırasında daha önce kimsenin düşünmediği yepyeni bir sorunla karşılaşmıştır. Bu dünya, bu evren ya da *kozmos*, sadece insan dolayımıyla ya da daha da ötesi, sadece "ben" dolayımıyla algılanıyorsa, bu algılayan "ben"in dışında bir dünya gerçekten var mı? Descartes "düşünüyorum, o halde varım" (Descartes, 2007, s. 24; 2008, s. 53) şeklindeki o ünlü çıkarımıyla birlikte kendi varlığını açıkça ispat etmeye uğraştığı kadar, "düşünen ben"'in dışındaki varlıkların var ve bilinebilir olduğunu ispat etmeye de uğraşmıştır. Ama bu sorunu çözmekteki tüm uğraşları, felsefeye Kant'a dek çözülmeye çalışılacak yepyeni bir sorun armağan etmiş ve ruh beden ayrımı sorunu yüzyıllar boyunca çözülmesi en öncelikli felsefi problemlerden biri haline gelmiştir.

Ruh beden ayrımını, diğer bir deyişle düşünen ben ile düşünme yetisine sahip olmayan bedenin birbiriyle nasıl iletişim kurduğu problemini Descartes beyinde "gudde" adı verilen küçük bir kozalaksı bezle çözmeye çalışmış (Descartes, 1971, s. 31), ama özellikle deneyci düşünürler ve o günün tıp konusunda bilgili düşünürlerince bu çözüm önerisi kuşkuyla karşılanmıştır. Bu problemin çözülmesi, hem Descartes hem de o günün felsefesi açısından çok önemlidir, çünkü düşünen töz olarak tabir edilen ruh ile düşünmeyen töz beden arasında bir bağlantı kurulabildiği ispat edilirse, yöntemsel şüpheciliği en çok zorlayan

temel mesele, yani düşünen ben'in dışındaki varlıkların da gerçekten var olduğu meselesi çözülmüş olacak, böylelikle matematik-fizik incelediği nesnelerin varlığından emin bir şekilde kendisine dünya ve *kozmos* hakkında açık ve seçik bilgi verecek analitik yöntemini kendinden emin bir şekilde inşa edebilecektir. Oysa rasyonalistleri ya da idealistleri bu kadar uğraştıran bu problemin çözümü deneyciler açısından oldukça kolaydır. Çünkü son tahlilde modern tıbbın da iddia ettiği gibi, insan için tek gerçeklik beş duyumuzla algılayabildiğimiz dünyadan ibarettir ve ruh diye bir şey var olsa da, beş duyumuzla onu algılamamız mümkün değildir. Dolayısıyla, ilkçağlardaki yaygın düşünce ruhun ya da düşünmenin merkezi olarak kalbi görse de yaşanan son bilimsel gelişmelerle düşünmenin merkezinin beyin olduğu fark edilmiş, bilim ve felsefe beyin üzerine yaptığı çalışmalarla giderek ruh yerine zihin ya da tin gibi beş duyumuza daha yakın kavramları kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu deneyci bakış açısına göre insan için insanı oluşturan her şey insanın kendi bedeninde beş duyusuyla algılayabildiği tüm morfolojik ve fizyolojik olgulardan ibarettir. Ruh ise beş duyuyla algılanamayacağı için bilimsel ve felsefi düşüncenin konusu olamaz.

Descartes'ın ortaya koyduğu problem ve sunduğu çözüm konusunda teist düşünürler için yegâne tutanak noktası, insanın beş duyusuyla dolaylı ya da dolaysızca algıladığı olgu ve yasaları kuran Tanrı'dır. Teist olmayan, yani tanrının varlığını kabul etmeyen ya da düşüncesini tanrı kavramına başvurmadan çözmeye çalışan deneyci düşünürler içinse zaten ortada ruh beden ayrımı ya da bizim dışımızdaki nesnelerin gerçekte var olup var olmadığı gibi bir problem yoktur. Onlar için gerçeklik maddi dünya olarak tek ve birdir, insan ise bu gerçekliğin bir parçasından, en fazla önemli bir parçasından ibarettir.

John Locke gibi deneycilere gelindiğinde, tüm idelerin ve bilginin kaynağı dış dünya olduğu için ve zihin dış dünyadan aldığı bilgi ve ideler olmadan beyaz bir kâğıt (Locke, 2004, s. 97), diğer bir deyişle, *tabula rasa* sayıldığı için, insanın doğuştan ve doğası gereği bencil olması gibi bir durum söz konusu değildir. Deneycilere göre, insan, doğumdan itibaren çevrenin etkisiyle şekillenmektedir ve küçük bir çocuk çevresinden bencilce davranışlar görürse bencilliği, altrüistik

davranışlar görürse de altrüizmi öğrenecektir. Ya da daha karmaşık süreçlerle çevresinden gördüklerine tepki olarak zıt davranışlar geliştirecektir, ama önünde sonunda insanın doğası gereği herhangi bir davranışa yatkın olması söz konusu değildir.

Ne var ki, idealistler ve rasyonalistler için meselenin çözümü bu kadar basit değildir. Tek gerçeklik insanın beş duyusuyla algılayabildiği maddi dünya olarak kabul edilse ve bu gerçekliğin bir parçası olarak insanın tüm düşünsel etkinlikleri ruha değil, beynin bedenle fizyolojik bağlantılı olmasından ortaya çıkan zihinsel etkinliklere atfedilse bile, bu algılayan ve zihinsel faaliyetlerle düşünen ben ortadan kalktığında gerçek dünyadan geriye ne kalacağı çözülmesi gereken asıl problemdir. Üstelik, aydınlanma hareketi ve düşüncesiyle birlikte Tanrı kavramı da sorgulanmaya ve felsefi problemlerin çözümünde giderek eskisi kadar başvurulan ya da başvurulması hoş karşılanan bir tutanak noktası olarak görülmemeye başlamıştır. Böylece Descartes'ın, "düşünen ben"in dışındaki dünyayı ya da *kozmos'*un varlığını kanıtlarken başvurduğu en önemli dayanak noktası olan Tanrı da bir tutanak noktası olarak ortadan kalkmaya başlamış ve "düşünen ben"'in dışında herhangi bir varlığın gerçekten var olup var olmadığı problemi tekrar çözümsüz kalmıştır.

"Düşünen ben"in dışındaki şeylerin gerçekten var olup olmadığı problemi, idealist felsefenin doruk noktalarından biri olarak görülen Berkeley tarafından 18. Yüzyılda tekrar ele alınmıştır. Fakat Berkeley, "düşünen ben"in varlığını Descartes kadar emin bir şekilde kabul etmekle birlikte, diğer tüm şeylerin varlığı konusunda Descartes kadar emin değildir. Hatta bu şüpheciliğinde o kadar ileri gider ki, etraftaki şeylerin varlığını sorgulama konusunda vardığı nihai nokta, maddenin var olmadığı, yalnızca idelerin var olduğudur (Berkeley, 2004, s. 2). Peki böyle bir durumda insan ne yapacaktır? Maddeyi reddettiğine göre, dünyevi bir asketizmle yaşamı reddedecek midir? Çünkü insanın yaşamak için muhtaç olduğu su ve besin de en nihayetinde maddeden ibarettir. Maddenin varlığını inkâr eden birisi de pek tabi yeme ve içmeyi de reddedip kendini bu dünyadan soyutlayabilir. Ama Berkeley'in yaşam öyküsü incelendiğinde hiç de böyle bir asketik tutum sergilemediği görülecektir. Kendisi yaşamın büyük bir bölümünü eğitime adamış, yenidünyada, yani Amerika kıtasında eğitimin

yaygınlaşması için pek çok girişimde bulunmuştur. Öyle ki, bu girişimleri sayesinde Amerika Birleşik Devletleri'nde pek çok saygın eğitim kurumuna onun ismi verilmiştir.

Berkeley, şüpheci bir yaklaşımla vardığı noktada, maddenin varlığını reddetse de kendisi bizzat algılamadığı durumda şeylerin var olmaya devam ettiğine inanmış durumdadır. Çünkü madde gerçek olmasa bile, insan bir yerde bulunmadığında ya da bir şeyi görmediğinde o yerin ya da şeyin var olmaya ve oluş ile değişmeye devam ettiğini hemen her gün gözlemlemektedir. İnsan evden ayrılıp işe gidiyor. İşteyken gözünün önünde bambaşka şeyler görüyor, bambaşka sesler işitiyor, eve döndüğünde ise evindeki eşyaların bıraktığı yerde olduğunu görüyor. İşte bu noktada, Berkeley gibi en uç noktadaki idealistlerin bile kabul ettiği, maddi olarak olmasa da, bu beş duyuyla görülüp hissedilen bu şeylerin algısının bizde gerçekte var olduğudur. Aslında Descartes da yöntemsel şüpheciliğini en uç noktaya kadar götürdüğünde benzeri bir sonuca varmıştır. Ancak Berkeley, bu şüpheciliği bir adım daha ileri götürmüş ve beş duyuyla algılayan ve düşünen benin bu beş duyusu yok olduğunda ya da bu beş duyuya sahip kişi öldüğünde ardında bıraktığı tüm şeylerin var olmaya devam edip etmeyeceğini de sorgulamıştır. Diğer bir ifadeyle, önümüzden geçen kedi arkamızı döndüğümüzde var olmaya devam edecektir, ama insan onun var olmaya devam ettiğini yine beş duyusuyla görecektir. Peki, gözümüzün önünden geçen kedi bu beş duyumuz bir daha geri gelmemek üzere yok olduğunda da yine başkaları için var olmaya devam edecek midir? İşte bu soruya şu an bile tam manasıyla doyurucu bir yanıt vermek mümkün değildir. Nitekim Berkeley de bu problemin çözümü konusunda Descartes'ın yaptığı gibi tek tutanak nokta olarak Tanrı'ya başvurmuştur. Biz beş duyumuzla algılamasak da, düşünmesek de, hatta var olmaya devam etmeyip yok olsak da Tanrı'nın her şeye kadir sonsuz aklının algılaması sayesinde diğer tüm şeyler aynı şekilde var olmaya ve oluşa bozuluşa devam eder (Berkeley, 2004, s. 46). İnsanlar her şeyin Tanrı tarafından duyumsandığına, çünkü Tanrı'nın var olduğuna inanmaktadır. Berkeley ise durumu tersine çevirmiştir ve duyulur şeylerin var olmaya devam etmesi için Tanrı tarafından algılanmaya devam etmesi gerektiğinden Tanrı'ya inanmaktadır (Berkeley, 2004, s. 33). İşte

Berkeley'in bu problem konusunda en nihayetinde sunduğu çözüm önerisi budur.

Berkeley'in düşünceleri, konumuz açısından bağlantısız görünse de, vardığı idealist en uç nokta insanı tek benciliğe, diğer bir deyişle, *solipsizm*'e götürmektedir. Bu solipsizm anlayışı ise ister Tanrı kavramı işin içinde olsun, ister olmasın, Tanrı gibi aşkın kavramlar dışında bu dünyanın ve *kozmos*'un gerçekliğinde en gerçek var olanın, insanın öz varlığı olduğu fikrini doğurmaktadır. Bu ise örtük olarak bir "bencillik" kavramı içermektedir. Başka bir ifadeyle, bizim dışımızda var olanlar ister gerçekten var olsun, ister ideadan ibaret olsun, *solipsizm*'in örtük olarak öğütlediği en önemli çıkarım, bu dünyada ve *kozmos*'ta maddi ve biyolojik varlığa sahip tüm her şeyden önce var olan, insanın kendi benliğidir, yani insanın kendi "düşünen ben"idir. Böylelikle, Descartes'la birlikte başlayan yöntemsel şüpheciliğin idealist felsefe açısından vardığı son nokta, bu dünyada ve hatta *kozmos*'ta, varlığı kişinin kendi öz düşüncesi açısından en öncelikli olarak var olanın, insanın kendisi olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla insan bir eylemde bulunurken, öncelikli olarak kendisini düşünmekte haklıdır. Çünkü varlığından en emin olduğumuz yegâne şey, insanın kendi varlığıdır. Tanrı'yı bile insan artık kendi varlığından yola çıkarak düşünmektedir. İşte *solipsizm*'in son tahlilde vardığı bu kanaat, 19. Yüzyıla değin bencillik kavramının örtük ama aslında en belirgin görünümüdür.

Eski Yunan'dan 19. Yüzyıla değin düşünürler bencillik kavramını daha nesnel ve daha açık bir şekilde insan doğası hakkında genel olarak düşünerek ele almışlar, fakat Descartes'la birlikte bencillik kavramı bu kez "düşünen ben"in dolayımı ile örtük bir şekilde de olsa en uç noktaya kadar ele alınıp, felsefe tarihinde öncesinde hiç görülmediği kadar temellendirilmiştir. Pek tabii, Descartes'ın ya da Berkeley'in bu yöntemsel şüphecilikle düşünürken gerçekten de bilinçli bir şekilde "bencillik" kavramına atıfta bulunup bulunmadığı, onların öz yaşam öykülerini de içine alacak çok daha derin bir araştırmanın, belki de geçmişe dönük bir psikanaliz araştırmanın konusu olabilir. Ancak solipsistik bir şekilde düşünmeyi deneyen herkesin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde vardığı son nokta aynıdır: Varlığından en emin olduğum yegâne şey, benim kendimin varlığıdır. O halde benim varlığım diğer tüm var olanlardan önce gelmektedir.

Öyleyse, eylemde bulunurken öncelikle kendi varlığımı düşünerek eylemem mazur görülebilir. İşte solipsistik benin varlığı, Eski Yunan Felsefesinden 19. Yüzyıla değin bencillik kavramının vardığı en uç örtük görünümdür.

Bencillik kavramını daha net bir şekilde ele alan düşünürler ise bu kavramı insan doğası dolayımıyla ele alan düşünürlerdir. Bu bakış açısının kaynağında ise herkesin kendi çıkarını düşündüğü bir toplumun iyi bir toplum olamayacağı kabulü vardır. Eski Çağ düşünürlerinden itibaren ahlak kurallarında ya da etikte yaygın olan bu kabulü açımlarsak, bir toplulukta tüm bireylerin kendi çıkarını diğer herkesin ve topluluğun çıkarının önüne koyduğunda o topluluğun topluluk olmaktan çıkacağı kanısı hâkimdir. Bu örtük kabulün betimlediği durum, çok sonradan, Thomas Hobbes tarafından savaş ya da doğa durumu halinde nitelendirilmiştir. Ona göre, devlet ile birlikte herkesin bencilliğe sahip olduğu bu doğa durumundan çıkılacak ve bencil bireylerin sürekli çatıştığı savaş durumu ortadan kalkacaktır (Hobbes, 2011, s. 101).

İnsan doğası kavramını daha kötümser bir üslupla ele alan Thomas Hobbes'a göre "insan insanın kurdudur": "Tarafsız konuşmak gerekirse, iki atasözü de çok doğrudur; İnsan insana bir çeşit tanrıdır, ve insan insanın katıksız kurdudur. İlki yurttaşları kendi içinde kıyaslarken doğrudur, ikincisi ise şehirleri birbiriyle kıyaslarken doğrudur" (Hobbes, 1987, s. 24). Hobbes bu ünlü atasözüne tekrar atıfta bulunarak, insanların amaç birliği edindiği devlet gibi bir yapı içinde barış içinde yaşayabiliyorken, devletin ortadan kalkması durumunda ya da amaçları birbiriyle çatışan ayrı devletlerin vatandaşı olma durumunda birbirlerine karşı bir kurdun doğasında içkin olan bencilce vahşiliğe benzer bir bencilliği ortaya çıkarabileceğini kastetmektedir. Peki, insan bu benciliği, kendi aklıyla, gerekli bir düşünce olarak mı benimsemiştir? Thomas Hobbes kurt benzetmesi yaparak aslında tam tersini söylemektedir. İnsan akıllı bir yaratıktır, ama onu Leviathan misali sınırlayan bir devlet olmadığında bencillik, doğası gereği içgüdüleriyle hareket eden kurdun içgüdüleri gibi, insanın doğasına ait olan ama aklına ait olmayan bir içgüdü halinde insanı yöneten temel dürtü olacaktır. Bencillik böylece Hobbes tarafından akılla üretilen ve olması gereken bir kavram olarak ele alınmaz. Ona göre bencillik, tıpkı aç olduğunda hiçbir sınır tanımayan vahşi bir kurt gibi insanın içinde içkin bir şekilde var olan ve ancak devlet aracılığıyla

bastırılabilen bir dürtüdür. Yani insanın doğasına ait bir olgudur, olması gereken ve insanın kendi aklıyla yarattığı olumlu ya da olumsuz bir tutum değil. Bir kurdun acıktığındaki pervasızlığı gibi kaçınılmazca var olan bir olgudur. Dolayısıyla "insan insanın kurdudur" sözleri doğru kabul edildiğinde, dolaylı olarak işaret edilen insanın bencilliği, kaçınılmaz bir duygulanım olarak akla dair ve akılla çözümlenebilecek bir olgu değildir. Akla dair olmadığı içinse insan aklını araştıran rasyonalist bir araştırmanın konusu olamaz. Bencillik insan doğasına içkin olan bir kavram olarak ele alındığında, tıpkı acıkan bir insanın yemek yeme ihtiyacı gibi akla dair olmayan bir istenç olarak ele alınmalıdır. "İnsan insanın kurdudur" sözleri bu şekilde açımlandığında ise Thomas Hobbes'dan sonra ilk olarak yaklaşık iki yüz sene sonra, Friedrich Nietzsche tarafından ele alınmıştır ve Friedrich Nietzsche, ister olumlu ister olumsuz bir değerlendirme biçimi olarak nitelensin, insanı hiçbir sınır tanımayan ve çoğu zaman akılla izah edilemeyen bir varlık olarak ele aldığı için, adeta kendi aklını bile askıya alarak söylediği insana dair sözleri, özellikle bencillik gibi insan için kaçınılmaz olduğu iddia edilen bir kavramı ele alırken titizlikle incelenmelidir. Bu yüzden, insanın en uç noktadaki bencilliğinin sınırlarının belirlenmesi açısından bir sonraki kısımda, Nietzsche'nin "güç istenci" bağlamında söylediklerine değinilecektir.

Nietzsche'nin güç istenci bağlamında söylediklerini, insanın en uç noktadaki bencilliğinin araştırılması açısından incelemeden önce, felsefe tarihinde bencillik kavramı açısından yorumlanabilecek faydacılık ve pragmatizm görüşlerine de kısaca göz atmakta yarar vardır.

Faydacılık, bir etik görüşü olarak, bir eylemin iyiliğini, kişiye sağladığı faydaya göre belirlemektedir. Fayda denilince de, kişinin kendisine çıkar sağladığı kastedildiğinden, bencillik kavramıyla doğrudan bir bağlantı kurulabilmektedir. Bir eylemin iyiliğini belirlemesi ve bu iyiliği belirlerken tek bir kişinin çıkarını değil, mümkün olan en çok sayıda kişinin çıkarını göz önünde bulundurması açısından faydacılık, kendi çıkarını düşünmek şeklinde tanımlanan bencilliği olumlu olarak ele alan görüşlerden sayılabilir. Çünkü En Büyük Mutluluk İlkesi, bir eylemin iyiliğinin derecesini mutluluğunu sağladığı kişilerin çokluğuna göre belirlemektedir (Mill, 2001, s. 7). Mutluluk hazdan kaynaklandığına, haz ise

faydacılığın çıkış noktalarından biri olan Epikürosçuluk açısından acının yokluğu ile birlikte değerlendirildiğine göre (Mill, 2001, s. 10), mümkün olduğunca çok insanın acı duymadan, yani acı verici bir yoksulluk çekmeden hayatına devam etmesi, En Büyük Mutluluk İlkesinin en makro ölçekte gerçekleştirilmesi olacaktır. Ne var ki, faydacılık, iyi eylemi belirlerken, pek çok kişinin mutluluğunu nicel olarak ölçerek hangi eylemin en çok kişiye en çok mutluluğu getireceğini anlamamızı sağlayan bir ölçeğe sahip değildir. Bu yüzden de hazzı ve mutluluğu, belirsiz bir nicel ölçümün nesnesi yaparak, gerçekte işlerliği olmayan bir etik ölçüt sunmakla eleştirilmektedir. Üstelik toplumda en büyük faydanın en geniş kitle açısından nasıl sağlanacağı, dolayısıyla herkes için en iyi şekilde işleyecek düzende dengenin nasıl kurulacağı hakkında pek bir şey söylememektedir. İleriki kısımlarda eksik yönleri de hesaba katılarak incelenecek olan ve ekonomide liberal kuramın nispeten daha sağlam bir temellendirilmesini sunan Sosyal Darwinizm, ortak çıkar etrafında böylesi bir dengenin nasıl kurulacağı hakkında daha çok şey söylemektedir. Dolayısıyla, ortak çıkar üzerinden herkesin mümkün olan en büyük çıkarı elde etmesi meselesi, ileriki kısımlarda daha başka bir bakış açısıyla ele alınıp, bu bakış açısının da eksik yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Pragmatizme gelindiğinde, fayda, bir bilginin uygulanabilir ve işe yarar olması bakımından iyi eylemin kriteri olmasından bir adım öteye giderek, hakikatin ve doğruluğun da kriteri haline gelmektedir. William James, bir fikri faydalı olduğu için doğru, doğru olduğu için de faydalı saymaktadır (James, 1948, s. 65). Hakikat ise, ona göre, düşünürken bize faydası olan şeydir (James, 1948, s. 80). Dolayısıyla pragmatizmde fayda, bir etik ölçütü olarak iyinin belirleyicisi olmanın yanında, doğrunun ve hakikatin de belirleyicisi konumuna gelmiştir. Böylece faydacılıkla başlayan sürecin tamamlandığı ve kişinin, bencilce eyleyerek iyiyi kendi çıkarına göre belirleme hakkının yanında, bencilce değerlendirerek doğru ve hakikati manipüle etme hakkını da elde ettiği söylenebilir. Bu da tamamen pluralistik bir evren kabulünü beraberinde getirmiştir. Ancak faydacılık söz konusu olduğunda karşılaşılan sorun pragmatizmde de devam etmektedir ve çıkarların çatıştığı durumlarda nasıl bir dengenin kurulacağı sorusu cevapsız bırakılmaktadır. Ayrıca, faydacılık ve

pragmatizmde, çıkar çatışmaları karşısında kimin hakemliğine başvurulacağı belirsizdir. Yukarıda bahsedildiği gibi, liberal ekonominin bir temellendirilme girişimi olarak Sosyal Darwinizm, ileriki kısımlarda ele alınacağı üzere, çıkar çatışmalarından doğacak denge konusunda faydacılık ve pragmatizmin eksik bıraktığı noktaları tamamlamakta ve insanın biyolojik yönüyle tabi olduğu doğa yasalarının hakemliğini tanıyarak, başka eksik yönler barındırmakla birlikte daha uygulanabilir ve kapsayıcı bir bakış açısı önermektedir. İyiyi ve doğruyu değerlendirme aracı olarak bencilliği olumlayan, birbiriyle alakalı bu iki görüş hakkında burada söylenenler, bu çalışmanın konusu ve sınırları açısından yeterlidir.

1.1.2. Bencilliğin Bir Görünümü olarak Güç İstenci Kavramı

Nietzsche'nin *Güç İstenci* kitabı, her ne kadar orijinalliği tartışma konusu olsa da, insanı yöneten istemelerin ya da istencin ne olduğunu anlama konusunda dikkate değerdir. Özellikle, örtük bir şekilde de olsa, bencillik kavramını insanın doğasına içkin bir kavram olarak ele alan ve liberal ekonomik modeller ile Sosyal Darwinist sistemlerin bencilliği kaçınılmaz bir durum olarak olumlayan görüşleri incelenirken titizlikle ele alınmalıdır. Çünkü serbest piyasa ekonomisine dayalı ve Sosyal Darwinist ilkelerden yola çıkan sistemlerde sistemin çarklarının dönebilmesi için her insanın elindekilerle yetinmeyerek daha fazlasını istemesi, yani arz-talep ilişkisinin o kendiliğinden dengeye ulaşması için sırf ihtiyaçlarını giderene kadar değil, ihtiyaçlarından fazlasını, kısaca hep daha fazlasını istemesi gereklidir. Başka bir deyişle, paranın ve metaların sürekli dolanımını gerektiren serbest piyasa esasına dayalı ekonomilerde üretim ilişkileri açısından o kalitesiz metaların elenip kaliteli metaların tüketiciye ulaşmasını düzenleyen kendiliğinden dengenin kurulabilmesi için, üretici güçlerin de ihtiyaç kadar üretmesi ve ihtiyaç kadar sermaye oluşturması yetmemekte, birbirinden farklı yönlere doğru sürekli bir meta ve sermaye akışı gerekmektedir. Örneğin, bankalar bir şey üretmemesine rağmen çok kısa bir süreliğine de olsa belirli zaman dilimlerinde elinde sermaye

bulundurarak bu sermayenin zamana dayalı dolaşımından para kazanmaktadır ve eğer bu sermaye dolanımı durursa, zaten bankacılık sistemi ortadan kalkacaktır. Veyahut bir fabrika serbest piyasa ekonomisinde o bölgedeki ihtiyaç kadar üretim yaparsa belirli bir noktadan sonra üretimi durdurması gerekecektir ve böylece fabrika işlemez hale gelecektir, bu yüzden de insanların sürekli ihtiyacından fazlasını tüketmesi gerekmektedir. İşte tüm bunlar nedeniyle açıktır ki, serbest piyasa ekonomisine dayalı liberal ekonomik sistemlerde ve Sosyal Darwinist sistemlerde, bencilce bir güdüyle sürekli daha fazlasını isteyen bireylerin olması gerekmektedir. Diğer bir deyişle, reklamcılık sektörü gibi destekçi sektörlerle birlikte serbest piyasa ekonomisine dayalı üretim ve tüketim ilişkileri hep ihtiyacından fazlasını isteyen bireyler yaratmakta ve bu tarzdaki üretim ve tüketim ilişkileri bencilce bir güdüyle ya da istençle sürekli daha fazlasını isteyen bireylerin var olmaya devam etmesine dayanmaktadır, dolayısıyla iki taraf varlığını sürdürebilmek için birbirinin varlığını gerektirmektedir. Fakat burada, bu tarz bir üretim ve tüketim ilişkileri bütünü, olması gereken ya da olmasında bir sakınca olmayan bir olgu olarak ele alınsa bile, bir felsefi problemin daha çözümünü gerektirmektedir. İnsan, ihtiyaç duyduğu her şeye sahip olduktan sonra, neden sürekli daha fazlasını istesin? İşte, bu sorunun cevabını araştırmak için, düşüncemizi bir süreliğine hiçbir sınır tanımadan en makro ölçekte genişletmek gerekmektedir ve insanın sonsuz bir şekilde istediği gerçek şeyi ya da şeyleri, yani eğer mümkünse en sınır tanımayan sonsuz istencin ne olduğunu araştırmak gereklidir. Böyle sınır tanımayan bir istenci, sınır tanımayan bir düşünüşle ele alan filozofların en dikkate değer olanı ise, ilk olarak, hiçbir sınır tanımayan bir istenç olan “güç istenci” kavramını ele alan Friedrich Nietzsche’dir.

1.1.2.1. Güç İstencinin Kelime Anlamı

“Güç” kelimesinin Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre anlamı şudur: Fiziksel, düşüncel ve ahlaksal bir etki yapabilme ya da bir etkiye direnebilme yeteneği.

“Güç” kelimesinin Türkçe anlamıyla yabancı dillerdeki karşılıklarının tanımları hemen hemen aynıdır. Ne var ki, *Güç İstenci* kavramı (Alm. *der Wille zur Macht*, İng. *Will to Power*) Nietzsche’den bağımsız bir şekilde sadece kelimelerinin bizde doğurduğu anlam bakımından incelenirse Türkçede “istenç” kelimesi üzerinde durmamız gerekir. İstenç, Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre birincil anlam olarak “irade” anlamına gelir.

> 1. İrade: Böyle bir değerlendirme, yerel seçimlerin halk istencini daha iyi gösterdiği sonucunu ortaya çıkarır. -M. C. Anday. 2. fel. ve ruh b. Davranışlarla ilgili tepilerden bir bölümünü tutup ötekileri eyleme dönüştürme gücü, irade (Güncel Türkçe Sözlük “tdk.gov.tr”).

Ne var ki, sözcüğün bu ilk anlamı, bir felsefe terimi olan *Güç İstenci*’nin anlamını karşılamakta yetersizdir. Kelimenin Felsefe Terimleri Sözlüğü’ndeki anlamına baktığımızda *Güç İstenci* kavramındaki “istenç”in asıl anlamıyla karşılaşırız:

> İstenç: İng. will
>
> (Lat. voluntas < velle = istemek, volo = istiyorum) : 1. İtici güç: Yapabilme gücü; özgürlüğünü içinde bulunduran isteme. 2. Bilinç yetisi: İnsanın tasarımları ve görüşleri üzerinde bilinçli bir düşünüp taşınma ile, seçerek ve tavır alarak eyleme karar verme yeteneği. 3. Duygu ve eğilimlere değil, usa dayalı isteme; usa uygun bir erek ve amaç koyma yeteneği; isteme ve eylemleri usla belirleme gücü. 4. İstenilmiş olanı gerçekleştirmeğe karar verme ve yerine getirme gücü. 5. Yaşamın özgür, ussal bir özle kendini bilinçli olarak gerçekleştirmesi. (BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü 1975)

Sözcüğün Türkçedeki felsefe terimleri sözlüğündeki bu anlamları arasında *Güç İstenci* kavramındaki istenci en iyi açıklayan tanım birinci anlamdaki “özgürlüğünü içinde bulunduran isteme”dir. Yani, bu anlamdaki istenç, istememe veyahut reddetme hakkına da sahip olan özgür iradeli bir öznenin bir şeyi istemesi anlamına gelir. Ne var ki, “istenç” kelimesi gündelik Türkçede bu anlamıyla pek kullanılmamakta, irade anlamıyla kullanılmaktadır. Oysa felsefe

terimi olarak “istenç”in Almanca ve İngilizcedeki kullanımı gündelik dildeki kullanımına daha yakındır. İngilizce “Will” kelimesinin sözlükteki açıklamasının Türkçesi “düşünceleri ve eylemleri kontrol etmek ve yönlendirmek üzere kullanılan zihinsel güç” ya da “her türlü zorluk ya da karşı koymaya rağmen bir şey yapma konusundaki kararlılık”tır (http://dictionary.cambridge.org/). Dikkat edilmesi gereken nokta, sözcüğün bu kullanımındaki bu iki anlamın felsefeye ve gündelik yaşama aynı anda uygulanabilirliğidir. Sözgelimi, Türkçeye “yaşama sevinci” ya da yaşama isteği olarak çevrilen “will to live” kalıbı İngilizce edebiyatında ve İngilizce şarkı sözlerinde sıkça kullanılmaktadır. Örneğin: “*I have lost to will to live, simply nothing more to give, there is nothing more for me, need the end to set me free”* (Metallica – Fade to Black). Ayrıca istenç kelimesinin Almanca karşılığı olan “der Wille” kelimesinin de Almancada bu tarz bir kullanımı vardır. Örneğin: “der Wille zum Leben”, Türkçesiyle yine “yaşama isteği”. Buna karşın Türkçede istenç kelimesinin “yaşama istencimi kaybettim” gibi bir kullanımına pek rastlanmaz, bunun yerine “yaşama isteği” kalıbı kullanılır. Yine de bu metinde, İstenç’in istek kelimesine daha yakın bir anlamda kullanıldığı akılda tutulmak şartıyla *Güç İstenci* terimi kullanılmaya devam edecektir.

1.1.2.2. Nietzsche’de Güç Kavramı

Nietzsche’de Güç İstenci kavramını incelemeden önce, “Güç” (Alm. Macht, İng. Power) kavramını onun nasıl ele alıp anlamlandırdığına bakmak faydalı olacaktır.

Nietzsche, *Güç İstenci* metninde güç kavramına açık bir tanım getirmese de, neyin ya da kimin güçlü – güçsüz olduğunu ya da gücü neyin arttırdığını belirttiği cümlelerinde gücün ne olduğunu çıkarsamak mümkündür. Sözgelimi, Nietzsche, değerler ve bunların değişiminin, bu değerleri gerçek olarak kabul edenlerin gücündeki artışa bağlı olduğunu söyler (Nietzsche, 2010, s. 33). Yani güç, Nietzsche’ye göre öyle bir şeydir ki, ona kadar felsefede insandan ayrı bir

varlıkmışçasına ele alınmış değerleri, bunların değişimini belirler. Başka bir deyişle, belli değerlerin gerçek olarak kabul edilmesi onları öyle kabul edenlerin gücüne ya da bunları gerçek olarak kabul ettirme gücüne bağlıdır. Fakat güç daha da arttığında, kendisini "inançsızlığın", izin verilmiş "tin özgürlüğünün" ölçüsü olarak dışa vurur. Sonunda da Nihilizm, tinin gücünün en üst derecesinin ideali, aşırı zengin hayat – kısmen tahrip edici, kısmen alaycı bir "güç", hatta en yüksek derecedeki bir "güç" olarak ortaya çıkar (Nietzsche, 2010, s. 34). Diğer bir deyişle, ilk önce değerlerin gerçekliğini belirleyen güç, daha da arttığında değerlerle yetinmez, inançsızlığın ve tin özgürlüğünün uğruna değerleri yok sayan bir Nihilizme dönüşür.

Nietzsche'nin aynı zamanda belirsiz dediği Nihilizmin iki görünümü vardır: birincisi, az önce belirtildiği gibi, tinin artan gücünün işareti olarak *aktif* nihilizm; ikincisi, tinin gücünün azalması ve gerilemesi olarak *pasif* nihilizm. Böylece nihilizm, normal bir koşul olarak güç işareti olabilir (Nietzsche, 2010, s. 37). Ayrıca aktif nihilizm olarak nihilizm, nispi gücünün en üst noktasına şiddetli bir yok etme gücü olarak ulaşmaktadır[2] (Nietzsche, 2010, s. 38). Nietzsche, Nihilizmin nedenlerinden biri olarak da, bitmek tükenmek bilmeyen verimliliği ve gücüyle daha yüce türlerin eksik olmasını görmektedir, bu yüce türlerin bir ferdi olarak da Napoleon'u örnek göstermektedir (Nietzsche, 2010, s. 39). İşte bu noktada güç ve güçlü insan konusunda Nietzsche'nin aklında olan şeye dair bir ipucu elde ediyoruz. Buraya kadar tüm söylenenlerle birlikte düşündüğümüzde, güçlü insan Nietzsche'ye göre aynı zamanda yıkıcıdır ve bu yıkıcılık, değerlere karşı bir manevi yıkıcılık olabileceği gibi, Napoleon örneğinden anlaşılabileceği üzere maddi bir yıkıcılık da olabilir. Güç de maddi ve manevi olabilir. Yani Nietzsche'ye göre iktidar gücünü[3] elinde tutan Napoleon da, sağlıklı ve fiziksel olarak güçlü[4], başka sıradan bir insan da "güçlü insan" sayılabilir. Ne var ki, Nietzsche'ye göre önemli olan güç, arka planında hiçbir entelektüel güç ya da iktidar gücü bulundurmayan bedensel güç değil de, değerleri bile yıkabilecek bir

---

[2] İngilizce metinde bu cümlede "güç" kelimesi için "force" ve "strength" kelimeleri de kullanılmıştır.
[3] Bu tarz bir manevi güçten ya da iktidar gücünden bahsedilirken İngilizce çeviride daha çok "power" kullanılmıştır.
[4] Bu tarz bir fiziksel güçten söz edilirken İngilizce çeviride daha çok "strength" kelimesi kullanılmıştır.

entelektüel güç ya da birçok bedensel gücü birden dize getirebilecek bir iktidar gücüdür.

Güçlülerin, güçsüzlerin ve değerlerin nasıl üstesinden geldiğini ise Nietzsche *Güç İstenci* metninin başka bir yerinde özetler:

> Güçsüz olanlar yok olur. Daha güçlü olanlar yok olmayanları yıkar; en güçlüler ise hükmü geçen değerlerin üstesinden gelirler. Sonuçta bu, trajik çağı oluşturur[5] (Nietzsche, 2010, s. 45).

Fakat bunun tüm değerleri yok sayma anlamına gelmeyeceği konusunda Nietzsche hemen bu cümlelerden önce bizi uyarmıştır: *"Kişinin terk ettikleri sadece hükümden geçen (hükmünü, geçerliliğini kaybetmiş) değerlerdir – başka hiçbir şey değil"* (Nietzsche, 2010, s. 45). İşte burada güçsüzlerin yok oluşuyla ve daha güçlülerin yok olmayan güçsüzleri yıkmasıyla, Nietzsche, fiziksel güce ya da fiziksel bir güç uygulayabilen bir iktidara sahip güçlülerden söz eder görünürken, en güçlülerin hükmü geçen değerleri yıkacağını söyleyerek en büyük güç olarak fiziksel olmayan, entelektüel ya da manevi gücü gördüğünü belli etmektedir.

Başka bir yerde Nietzsche, gücün ya da buradaki anlamıyla manevi gücün en yüce türleri olarak tecrübe edilen fanatikler, çılgınlar, din bağımlıları, yani tüm eksantriklerden söz eder (Nietzsche, 2010, s. 52). Bunlar gücün korku uyandıran türü olarak, ilah ve kutsal olarak kabul edilmişlerdir. Böylesine bir Tanrısallaştırma istenci, yani tin, Nietzsche'ye göre vücudun ve sinirlerin tipik bir dejenerasyonuna dair bir istencin gelişmesine neden olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, varoluşun daha yüce seviyesine giden bu yolu bulmak için yapılan bu deneme, kendini hasta etmek, kendini deli etmek, düzen bozukluğunun ve iflasın semptomlarını kışkırtmak, işte tüm bunlar insanın daha güçlü hale gelmesi, üstün insan, daha korkunç, daha bilgin insan haline gelmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir Tanrısallaştırma istenci ise, yanlış bir düşünüş sonucu insanın güç açısından zengin hale geleceği sanısını doğurur. Bu ise, insanın, yanlış bir sarhoşluk duygusuna kapılmasına neden olur. Oysa bu sarhoşluk duygusu, güç duygusunu en yüksek seviyede artırırken gücün kendisini

---

[5] İngilizce metinde "güçlü" kelimesi için "strong", "zayıf" kelimesi için "weak" kelimeleri kullanılmıştır.

arttırdığı şeklinde yanlış bir çıkarıma götürür. Bu nedenle de, böylesi bir Tanrısallaştırma istenci sonucu, "insan gücün en üst basamağına en sarhoşu, kendinden geçeni yerleştirmiştir" (Nietzsche, 2010, s. 52-53). Başka bir ifadeyle, Nietzsche'ye göre, Tanrısallaştırılmış bu en yüksek tinsel gücün iki kaynağı vardır: yaşamın aşırı verimliliği ve beynin patolojik beslenme durumu (Nietzsche, 2010, s. 52-53). Bundan anlaşılıyor ki, Tanrısallaştırma isteğiyle ortaya çıkan ama Nietzsche'ye göre tehlikeli bir yanlış anlamayla bir güç sanılan bu tinsel gücün aşırılığı, tanrısallığıyla bir yandan yaşamı aşırı bir şekilde verimlileştirirken, bir yandan da beynin patolojik bir şekilde beslenmesine yol açar, dolayısıyla esrikliğiyle gücün en üst basamağına konan bu *en sarhoş*, *en kendinden geçen*, vücudun ve sinirlerin tipik bir dejenerasyonudur ve Nietzsche'ye göre *en tehlikeli yanlış anlama*dır (Nietzsche, 2010, s. 52).

Nietzsche'ye göre güç duygusunu en yüksek seviyede artırmak uğruna, beden, yani yaşamın asıl kaynağı yok sayılamaz. Yukarıda belirtildiği gibi Nietzsche entelektüel ya da tinsel gücü fiziksel güçten üstün gördüğü için de, bedensel güç duygusu uğruna entelektüel ya da tinsel gücün hepsi harcanamaz. İlki yaşamın yadsınması, yani *décadence* olurdu, diğeri ise en büyük işlevi ve hizmeti hükmü geçen değerleri yok etmek olan entelektüel ya da tinsel gücün yadsınması olurdu ki, bu iki kavram da Nietzsche için vazgeçilmezdir. Şimdi ise yukarıdaki yanılsamanın sonucu olarak gücü ellerine geçirmişler, en sonda olanlardır. Erdem ise en büyük yanlış anlamamızdır. "En sonda olanlar nasıl oldu da gücü ellerine geçirebildiler? İnsan denilen hayvanın içgüdüleri nasıl başının üzerine oturabildi" (Nietzsche, 2010, s. 57). İşte, bu alıntılarla da görülüyor ki, bir yanlış anlama, bir yanılsama sonucu şu an en güçlü görünenler aslında en güçsüz olanlardır. Peki, bu güçlü görünümündeki asıl güçsüzler kimlerdir? Nietzsche'ye göre, *décadence* toplumu tarafından en yüksek güç atfedilen, tanrılaştırılan din ulularıdır, ermişlerdir. Oysa bunlar sözde güç uğruna bedenlerini ve tinlerini ağır bir patolojiye terk etmiş kişilerden ibarettir ki, Nietzsche *Güç İstenci* adıyla derlenip kitaplaştırılmış metinlerin önemli bir

kısmında Hristiyan ahlakıyla yozlaşan bu tarz kişilerden bahsetmektedir. Onların inanç ve değerleri *décadence*'ı arttırmıştır.[6]

"Güç" kavramını Nietzsche'nin daha çok entelektüel güç olarak gördüğünü daha iyi anlamak için, onun *Güç İstenci*'nin bir bölümü olan ve "Bilgi Olarak Güç İstenci" başlığında derlenen metinlerine bakmakta yarar var. Nietzsche, bu bölümde, *bilgi* kavramını *iyi* ve *güzel* konusunda olduğu gibi antroposantrik[7] ve biyolojik açıdan ele almayı önermektedir. "Belirli bir türün kendisini muhafaza etmesi ve gücünü artırması için gerçeklik anlayışının, temelde bir davranış şeması sağlamak için hesaplanabilir ve sabit olanları yeterince kapsaması gerekir" (Nietzsche, 2010, s. 325). Bilgi, ona göre, soyut teorik ihtiyaçlardan ibaret değildir. Gözlemleri, kendimizi korumak için yeterli olacak şekilde geliştirmektir. Bilgiye duyulan arzu, güç istencinin bir tür içinde büyüdüğü ölçüyle doğru orantılıdır. "Bir tür, efendisi olabilmek, onu zorla kendi hizmetine almak için belirli bir miktar gerçekliği kavrar" (Nietzsche, 2010, s. 325). Yani, Nietzsche'ye göre, insandaki bilme arzusu, salt bir teorik bilme merakından kaynaklanmaz; biraz pragmatist bir bakış açısıyla, entelektüel güç, belirli bir türün kendisini koruması ve gücünü artırması içindir. İşte bu kaygıyla insan, gerçekliği aracılığıyla açıklayabileceği bir mantık dizgesi geliştirmiş, sonra bu dizge matematiğe dönüşüp tüm fen bilimlerine uygulanmaya başlamıştır. Asıl amaç, salt bir teorik merak değildir. Gerçekliği, yani doğayı, dünyayı ya da evreni bir miktar kavrayıp insan türünün hizmetine almak, özetle doğaya egemen olmaktır. Daha sonra da, insanın hakimiyetine aldığı gerçek duyusu bir şeyleri istencimize göre biçimlendirme gücünü edinme aracına dönüşür (Nietzsche, 2010, s. 332).

Nietzsche, "bilgi" kavramını ve bilimsel bakış açısının bilgi anlayışını da sorgular. İnsanın birçok başka şeyle ilişkisini ya da türlerin ilişkisini izlemek aslında bilgi değildir. Bilmenin ve bilginin yolu insanın varoluş koşullarının bir parçasıdır. Bu ise bizi koruyan bu bilme ve bilgi türünün dışında başka bir zihinsel türün olamayacağı sonucuna götürür. Bu varoluş durumu ise tesadüfi olabilir ve belki de gerekli değildir. Özetle "bilgi edinme cihazımız bilgi için

---

[6] Özellikle bkz: *Güç İstenci*, ikinci kitap, "En Yüce Değerlerin Eleştirisi"
[7] Çeviride tarafımdan küçük değişiklikler yapılmıştır.

tasarlanmamıştır” (Nietzsche, 2010, s. 332-333). Bu satırlarda açıktır ki, Kant’ın kendinde şeylerin aslında ne olduğunu bilemeyeceğimizi söylediği gibi, Nietzsche de şeylerin şeylerle arasındaki ilişkilerini ya da insanın şeylerle ilişkilerini bilmenin, o şeyleri kendisinde şeyler olarak bilmek anlamına gelmeyeceğini savunur. Fizik biliminden örnek vermek gerekirse, bir fizikçi serbest düşmeye bırakılan bir taşın yerle uzaklık ilişkisini grafiğe dökebilir ve taşın ne zaman yere düşeceğini kolaylıkla hesaplayabilir, taşla yer arasındaki bu çekim ilişkisini yerçekimi olarak adlandırabilir, ama bu yerçekiminin kendisinin ne olduğunu söylemek bu kadar kolay değildir. Ya da kütle çekiminin neden kaynaklandığını araştırmak, günümüzde “fizik ötesi” anlamında metafiziğe kaçan teorik fiziğin ya da kuantum fiziğinin kesin verilerle ispatlayamadığı, sadece akıl yürüttüğü yeni bir sorundur. Mantık dizgesinin ve matematiğin uyarlandığı, kesin açıklamalarda bulunmamızı sağlayan klasik fizikte ise bu tarz soruların yeri yoktur. Çünkü açıklamak için şeylerin arasındaki ilişkiyi mantık ve matematik diline dökmek yeterlidir; yerçekiminin aslında ne olduğu, neden kaynaklandığı, suyun neden katı hale geçince yoğunluğu azalan bir sıvı olduğu ya da neden biyolojik reaksiyonlar için vazgeçilmez sıvı olduğu gibi sorular, gerçeği, yani doğayı hâkimiyet altına alma konusunda uğraşılması vakit kaybı olarak görülebilecek sorulardır.

Nietzsche gerçeği kavramakta temel araç olarak görülen modern bilimin kökenindeki nedenselliği de sorgular:

> Bana göre en güçlü şekilde inanılan apriori ‘gerçekler’ – geçici varsayımlardır; örneğin oldukça iyi edinilmiş inanç alışkanlığı olan nedensellik kanunu, bizden öyle bir parça haline gelmiştir ki ona inanmamak ırkımızı yok ederdi. İyi ama sadece bu nedenle gerçek midirler? Nasıl bir sonuç ama! Sanki insanın korunması, gerçeğin bir kanıtıymış gibi (Nietzsche, 2010, s. 333).

İşte, burada mantık ve nedensellik kanunu, insanın tür olarak korunmasına ve gerçeğe, yani doğaya egemen olmasına yarayan entelektüel gücün, yani bilginin en büyük aracı olmasına rağmen Nietzsche tarafından geçici bir varsayım ya da oldukça iyi edinilmiş bir inanç alışkanlığı olarak ele alınmaktadır, ama kaybedilmesi durumunda insan ırkını bile yok edebilecek gerekli bir alışkanlık ya da inanç olarak... Ama az önce belirtildiği gibi, şeyler arasındaki

nedensellik ilişkileri bilinebilse de nedensellik ilişkisinin kendisini bilebilmek ya da gerçekte bu ilişkinin var olup olmadığını bilebilmek ne derece mümkündür? Sırf insan ırkının işine yarıyor diye bir olgu sorgusuz sualsiz gerçek sayılabilir mi? Nice yalan vardır ki, söylenildiğinde insanların işine gerçekten de yaramıştır, hatta belki de yüzlerce insanın hayatını kurtarmıştır, ama sırf insanların işine yaradı diye bu yalanlar gerçek kabul edilebilir mi? Kuşkusuz Nietzsche'nin ve ondan önce Hume'un da belirttiği gibi nedensellik kanununu düşüncelerimizden, akıl yürütmelerimizden çıkardığımızda hiçbir şeyi hesaplayamaz, hiçbir şeyi önceden tahmin edemez hale geliriz. En basit örnekle, gri ve yere yakın bulutların yağmura neden olacağı kabulünden vazgeçen ya da bu kabulü bir şekilde unutan bir insan, havada böyle bulutlar olduğunda şemsiyesini almadan sokağa çıkabilir ya da durağa gitmek ile otobüse binmek arasındaki nedenselliği yok sayarsak otobüse binemeyiz bile. Yangınla su arasındaki ilişkiyi unuttuğumuzda bütün şehri yanmaya terk edebiliriz, vs. vs. Nietzsche nedensellik kanununun önemi hakkında şüphesiz haklı, gerçekliği konusunda söyledikleri ise dikkate değerdir. Ama işe yararlığın bir şeyin gerçek kabul edilip edilmemesi konusunda belirleyici olmadığı da gayet açıktır.

Nedensellik kanununu eleştirdikten sonra Nietzsche "çekicini" mantığa yöneltir. İçinden mantığın doğduğu arzuların dünyevi krallığını Nietzsche şöyle betimler: "Arka planda sürü içgüdüsü. Benzer durumların farz edilmesi, 'benzer ruhlar' gerektirir. Karşılıklı anlaşma ve hâkimiyet için" (Nietzsche, 2010, s. 337). Benzer durumların farz edilmesi, birbirinden farklı durumlarda aynı nedensel ilişkiyi kurmanın gerçeğe ya da doğaya hakimiyet için gerektiği gibi, mantık da, yine gerçeğe, yani doğaya hâkimiyet için gereklidir. İnsan farklı iki çift şey arasında aynı ilişkiyi görmesini sağlayacak bir mantık dizgesine sahip olmazsa, her tek durumu ayrı ayrı incelemek zorunda kalacak, dolayısıyla nedensellik ilişkisi bile kuramayacaktır. Dolayısıyla insan benzer durumlar arasındaki aynı ilişkiyi kurabilmek için öncelikle mantığın o en temel kuralını kabul etmek ya da kurmak zorundadır: "A A'dır, A olmayan değildir." Nitekim Nietzsche mantığın kökeni hakkında söyledikleriyle bunu ortaya koyar. Bir şeyi eşit varsaymaya ilişkin temel eğilim, yararlılık ve zararlılıkla ilgilidir. "Bu süreç, tamamen

protoplazmanın kendisine eşit olduğunu ileri sürdüğü şeyi yaptığı ve kendi biçimine ve durumuna uygun hale getirdiği harici mekanik sürece eşittir (ki sembolü budur)" (Nietzsche, 2010, s. 337). Biyoloji biliminde açıktır ki, protoplazmadan ibaret, diğer bir deyişle tek hücreden oluşan canlılar dışarıdan besin parçacığının kendi gözeneklerine birebir uyanlarını seçip alır. Başka bir ifadeyle çocukları ya da maymunları test ederken kullanılan, üzerinde çeşitli geometrik şekillerde yuvaların bulunduğu oyuncağa yuvaların şekline uygun tahta parçalarını koyup yerleştirmelerinin amaç edinildiği gibi, protoplazma yapısındaki tek hücreliler de kendi gözeneklerine uygun şekillerdeki besinleri içine alırlar ve burada organizmanın yararına adapte edilmiş bir eşitlik ilkesi uygulanır. Protoplazmanın belirli gözeneklerden aldığı cisimler, o gözeneklerin eşdeğeri olan cisimlerdir ve Nietzsche insanın kullandığı eşitlik ilkesinin de bu tarz bir mekanik süreçten oluştuğunu ileri sürer. İşte mantık, insanın hayatta kalıp doğayı kendisine uydurması için bu tarz bir eşitlik ilkesi çerçevesinde bu tarz süreçlerle oluşturulmuştur. A'nın sonucu B ise, C A'ya, B de D'ye eşdeğerse, insanın oluşturduğu mantık ilkelerinin insana yararlı olması ve çıkarımda bulunmasını sağlaması için "C'nin sonucu da D" denilir. İşte bu eş değerlilik, tıpkı üçgen şeklindeki bir besin parçasının alınmasını sağlayacak protoplazmik gözenek gibi, mantık sürecinde insanda mevcuttur.

Bu tarz ihtiyaçlarla insan, mantığın yanında *'madde', 'özne', 'nesne', 'varlık', 'olmak'* gibi kategorileri de geliştirmiştir. Nietzsche'ye göre, zaten bir metafizik gerçeklik alanı yoktur ki, madde, özne, nesne, varlık, olmak gibi kategorilerin imlediği gerçek şeyleri içinde barındırsın. Bu kategorileri kullanırız, ama bunların tek tek imlediği metafizik gerçekler bir yerlerde var olduğundan değil, bu kategorileri kullanmaya tıpkı nedensellik ve mantık ilkelerine duyduğumuz gibi ihtiyaç duyduğumuz için kullanırız (Nietzsche, 2010, s. 338). Ayrıca, "Nesnelerin isimlerini kanun haline getirenler, güçlü olanlardır ve güçlü olanlar arasında kategorileri yaratanlar, soyutlama konusunda en büyük sanatçılardır" (Nietzsche, 2010, s. 338) derken Nietzsche bu kategorileri yaratanların kim olduklarını ve yaratmalarını sağlayan şeyin ne olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu kategorileri yaratıp kullanıma sunanlar, güçlülerdir; onları yaratma hakkı tanıyan yegâne şey de güçtür. Bu kategorilerin daha çok felsefeye dair

kategoriler olduğu bellidir ve onları kullanan felsefe okullarının, felsefe sistemlerinin nereye ait olduğu düşünülürse Nietzsche'nin söyledikleri anlam kazanır. Bu kategoriler batı felsefesinin kendi gücüyle yarattığı kavramlardır ve 19. Yüzyılda da, günümüzde de bu kategorilerle yapılan felsefenin kabul gördüğü açıktır. Yine açıktır ki, batı felsefesi bu kabulü ve dünya felsefesine yaptığı muazzam etkiyi sırf yetkinliğinden değil, batının gücünden almıştır. Sözgelimi, alternatif bir tarih sonucunda şu an alternatif bir dünya gerçekliğinde yaşadığımızı düşünelim. Bu gerçeklikte, Avrupa güç açısından geri kalmış bir medeniyet, doğu ise bugünün Avrupa'sı ve Batı dünyası gibi en güçlü medeniyet olsun. Böylesi bir alternatif gerçeklikte, Hint ve doğu felsefesi, pek tabii, asıl kabul edilen felsefe, kategorileri yaratma hakkını elde etmiş bir felsefe sistemi olabilirdi. Çünkü o alternatif gerçeklikte güç batının elinde değildir, doğunun elindedir ve nesnelerin isimlerini kanun haline getirenler de, kategorileri yaratanlar da doğulular olacaktır.

Güç ya da entelektüel güç, etkisinin büyüklüğünü, zihnini ve bilgi birikimini iyi kullanmasından aldığı gibi, sahibine bunları kontrol edip değiştirme, hatta yaratma hakkını da verir. Nitekim, Nietzsche için bu durum, gerçek ve gerçeklik ya da hakikat konusunda da böyledir. “Anlık[8], en özgür ve en güçlü kapasitesini ve karakterini en değerli olanın, dolayısıyla gerçek olanın kriteri olarak varsaymaktadır…” ve “…Gerçek kriteri, güç duygusunun artırılmasına dayanmaktadır” (Nietzsche, 2010, s. 352). Gerçek, Nietzsche'ye göre aslında açıkça ve belirgin bir şekilde algılanan şey değil de, en büyük güç ve emniyet duygusunu verendir. Bu duyguyu veren, gerçek olarak kabul edilmektedir (Nietzsche, 2010, s. 352). Gerçek ya da hakikat kavramını yine pragmatist açıdan ele alan bu bakış açısına göre, mantıklı kesinlik ve şeffaflık açısından entelektimizle ilişki içine giren “gerçeklik” algısının, şeylerin gerçek doğasını yansıttığı arzu edilir ve güvenilir bir hipotezdir, ama bu “gerçeklik” algısının şeylerin gerçek doğasını gerçekten de yansıtıp yansıtmadığı nasıl bilinebilir? Gerçeklik, entelektüel en büyük güç ve emniyet duygusunu veren, en fazla tercih edilen, değerlendirilen ve sonuçta gerçek olarak karakterize edilen bir

---

[8] İngilizce metinde intellect şeklinde çevrilmiş kelime Türkçe metinde entelektüel olarak çevrilmiştir. Daha yerinde bir karşılık olarak burada anlık kelimesi kullanılmıştır.

hipotez de olabilir. Diğer bir deyişle, binanın sekizinci katında camdan aşağı atlanırsa yere çakılıp ölüneceği gerçeği, belki de gerçekten öyle olduğundan değil, bize emniyet duygusu veren ve gücümüzü korumamızı sağlayan bir hipotez, bir ön kabul olarak algılanabilir. Nietzsche'ye göre bir şeyin gerçek kabul edilmesinin kriteri, o şeyin ya da o şeyin gerçek kabul edilmesinin, güç duygusunu artırmasıdır. Güç Nietzsche'de öyle bir şeydir ki, gerçekliği de değiştirebilir, hatta belirleyebilir.

Nietzsche'ye göre asıl gücün tinsel ve entelektüel güç olduğu, onun sanattaki gücü ele aldığında açıkça görülebilir: "Sanatçılar, şayet iyiyseler, (aynı zamanda fiziksel açıdan da) güçlüdürler; fazladan enerjiyle doludurlar, güçlü hayvanlardırlar, şehvetlidirler" (Nietzsche, 2010, s. 503). Burada açıkça görülüyor ki, sanatçı beraberinde entelektüel gücü, entelektüel güç de bedensel gücü beraberinde getirmektedir. Bu bedensel gücün daha çok cinsel güç ve bedenin sağlığıyla ilgili olduğu söylense de, Nietzsche'ye göre, güçlü sanatçılar aynı zamanda güçlü hayvandırlar. Burada bu gücün onları savaşta ya da kavgada başka insanlara karşı üstün kılıp kılmayacağı açık olmasa da, her güçlü hayvan gibi, bunlar doğaya karşı üstün gelebilirler.

Güç kavramının toplumda ne gibi yansısı olduğu ise yine Nietzsche'nin cümleleriyle açıktır. Nietzsche özgürlükten yoksun olanlar için *Güç İstenci*'nin metamorfozundan bahseder: "Birinci aşamada insan güç sahibi olanlardan adalet ister. İkinci aşamada insan 'özgürlükten' bahseder – yani güç sahibi olanlardan uzaklaşmak ister. Üçüncü aşamada ise insan 'eşit haklardan' bahseder – yani insan üstünlük kazanmadığı sürece rakiplerinin de güçlerini artırmasını önlemek ister" (Nietzsche, 2010, s. 79). Burada açıkça görülüyor ki, adalet, özgürlük, eşit haklar gibi kavramlar bile toplum açısından ele alındığında, Nietzsche'ye göre, güçlülerle güçsüzler arasındaki etkileşimle ya da diyalektikle ortaya çıkan kavramlardır. Güçsüzler güçlülerden başta adalet talep ederler, çünkü güçsüzler, haklarını arama gücünden de yoksunlardır; onlar adaleti, herkesin hakkını aldığı bir düzeni, güçlülerden isterler, daha doğrusu dilenirler. Kendilerinin yapamadığını güçlülerin yapmasını dilerler. Ama bu, toplumda güçsüzlerin de var olmaya devam etmesi için yeterli değildir. Çünkü adaleti teslim ettikleri güçlülerin güçsüzleri ezmeyeceği, onlara hakkaniyetli

davranacağı konusunda hiçbir garanti yoktur. Böylece güçsüzler “özgürlük”ten bahsetmeye başlar, diğer bir ifadeyle başlarında güçlülerin sopasını hissetmeyeceği, istençlerini ve isteklerini baskı altında tutmayacak bir toplum düzeni kurup kendilerini güçlülerin baskısından uzaklaştırmak isterler. Son olarak da, hâlâ güç sahibi olamayan güçsüzler “eşit haklar”dan bahsetmeye başlar, yani toplum tarafından güçlü insanlarla eşit muamele görmeyi, böylece güçlülerin daha güçlenmesini ya da güçlerini güçsüzler üzerinde kullanmasını engellemeye çalışırlar.

Peki adalet, özgürlük, eşit haklar peşinde koşan güçsüzler gün gelip güçlenirlerse ne olur? Nietzsche buna da cevap verir: “İnsan, özgürlüğü güç sahibi olmadığı sürece ister. Güce bir kez sahip oldu mu daha fazla güç ister; bunu yapamıyorsa (hâlâ bunu yapamayacak kadar zayıfsa) adalet, yani eşit güç ister” (Nietzsche, 2010, s. 492). Burada açıktır ki, özgürlük Nietzsche’de güç sahibi olunmadığında istenecek bir kavramdır ya da toplumsal taleptir. İnsan güce sahip olduğunda ise iş değişir, toplumda özgürlüğü yok etmek pahasına daha fazla güç ister, güçsüzlerin özgürlük ve adalet ya da eşit güç talep ettiği güçlülerden birisi oluverir. Bu cümlelerde Nietzsche’nin “güç” kavramını “iktidar gücü” olarak kullandığı açıktır. Güçlüler ile güçsüzler arasındaki diyalektik de oldukça açıktır. Zamanında adalet ve özgürlük talep eden, ama artık güçlenen güçsüzler ve güçlüler, her ne pahasına olursa olsun hep daha fazla güç isterken, Nietzsche’ye göre, adalet ve özgürlüğün savunucuları hep güçsüzlerdir. Ama bu cümlelerden yola çıkarak Nietzsche’nin, güçlünün güçsüzü ezdiği bir toplum düzenini savunduğunu çıkarsamak oldukça yanıltıcıdır, çünkü Nietzsche burada, belki Freud’un da yaptığı gibi, yaşamın özünü oluşturan ama bastırılması ya da arttırılması özgürlüğünü elinde bulunduran bir istenç olarak temel dürtüleri, olduğu gibi ortaya koymaktadır. Burada Nietzsche’yi daha doğru anlamak için anahtar kelimeler “daha fazla güç” değil, “daha fazla güç istemek”tir. Eğer bu cümlelerde “isteme” gözden kaçırılırsa, Nietzsche’nin güçlünün daha fazla güç uğruna güçsüzü ezdiği bir düzeni savunduğu yanılgısına düşülebilir. Oysa, her kim kendisinin iç dünyasına mümkün olduğunca objektif bir şekilde, belki biraz psikanalistçe inerse, kendinde de bu güç arzusunu görecektir ve unutulmamalıdır ki, daha fazla güç

istemek, onu elde etmek ya da elde etmeye çabalamakla bir değildir. Burada güç, arzulanan bir şeydir, adeta bir *şehvet* nesnesidir ve yaşamın özü olan bu güç arzusu, en hakkaniyetli iktidar sahibinde bile gizil olarak mevcuttur ki, bazı iktidar sahiplerinin iktidara geldikten sonra bu istemeye yenilip bir yandan adil bir yönetici olduğunu savunurken, bir yandan da gücünü artırmak için elinden geleni yaptığı, tarihte de çok sık rastlanmış, günümüzde de hâlâ rastlanılan bir durumdur.

Nietzsche hiçbir hak hukuk olmadan güçlünün güçsüzü istediği gibi ezdiği bir toplum düzenini savunur görünmese de, ona göre, bir halk, ister silahlarla ya da zanaatla ister ticaretle ya da kolonizasyonla, fetih ihtiyacını ve güce duyduğu şehveti bir hak ya da büyüme hakkı olarak adlandırabilmelidir. “Kesinlikle ve içgüdüsel olarak savaşı ve yarışı bırakan bir toplum, düşüştedir: demokrasiye ve esnaf kurallarına hazırdır – Birçok durumda barış garantileri elbette ki sadece uyuşturucudur” (Nietzsche, 2010, s. 461). Burada Nietzsche’nin, bir ulusun başka bir ulusla ilişkileri bağlamında, yani uluslararası ilişkiler bağlamında bir değerlendirme yaptığı için silah kelimesini kullanmış olması muhtemeldir ve savaş kelimesi de bu bağlamda ele alınmalıdır. Bir halkın kendi içindeki ilişkilere işaret etmesi muhtemel olan kavram burada “yarış” kavramıdır. Yani güçlünün güce karşı duyduğu şehveti tatmin eden kendi içinde rekabetçi bir toplum yapısı… Kapitalizm ya da liberalizm olarak benimsenen toplum yapısının temel ilkesi de zaten budur. Bu yüzden, Nietzsche’nin toplumu belki dışarıya karşı silah kullanmaktan çekinmez, ama içeride toplumun yükselişini koruyup düşüşünü engellemek üzere rekabetçi ilkelerle yönetilen, toplumda güç şehvetini, dolayısıyla güçlünün kazanmasını bir hak olarak gören kapitalist ya da liberal bir toplumdur denebilir, Adam Smith’in de savunduğu, “gizli el” olarak betimlenen serbest rekabet koşullarıyla yönetilen, güçlünün ekonomik olarak kazanıp güçsüzün ekonomik olarak kaybettiği bir toplum modeline benzer. Fakat Nietzsche’nin güçlünün güçsüz üzerinde silah zoru kullandığı bir düzeni direkt olarak savunduğu bu cümlelerden de çıkarılamaz, çünkü güçlünün sürekli artırma peşinde olduğu güç aslında iktidar gücüdür ve uluslararası ilişkiler bağlamında değil, bir halkın içindeki ilişkiler bağlamında, iktidar gücünü en yetkin şekilde artırmanın yolu tarihte de, günümüzde de hiçbir zaman salt silah

gücü olmamıştır. Ayrıca yukarıda söylenildiği gibi, Nietzsche için en önemli güç, fiziksel ya da bedensel güç değil, entelektüel ya da tinsel güçtür. Belki de, Nietzsche'nin övdüğü Napoleon da sadece binlerce kişilik ordulara sahip olsaydı da kendisinde bulunan iktidar gücüne veyahut entelektüel güce sahip olmasaydı, Nietzsche onu hiçbir orduya sahip olmayan ama tinsel ve entelektüel gücüyle halkına hükmettiği bir iktidara sahip olan bir siyasiden daha güçlü saymazdı.

Özetle, temel yapıtlarından anlaşıldığı üzere Nietzsche ister biyolojik, ister entelektüel, ister toplum yaşamında, ister sanatta, yaşamın her alanında herkesi ve her şeyi yönlendiren en temel ilkenin güç olduğunu söylemektedir. Çünkü; "Bu dünya güç istencidir-ve başka bir şey değil" (Nietzsche, 2010, s. 651). Nietzsche'nin bireyci felsefesi açısından, güç kavramının salt sözlük anlamı incelendiğinde bile açıktır ki, insan güç isterken bu gücü öncelikle kendi için istemekte, güç istencini kuvvetlendirdikçe de kendi öz ben'inin kuvvetlenmesi açısından bencilliğini güçlendirmektedir. Fakat Nietzsche'nin güç konusunda söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda, kişinin kendi için istediği bencilce bir isteme olarak güç istencinin amaç edindiği güç, salt bedensel güç değil, bedensel gücü de beraberinde getirecek olan zihinsel ve entelektüel güçtür. Dolayısıyla önceki bölümde söylenenlerle bağlantı kurulduğunda, Nietzsche'nin de rekabette ve iktidar mücadelelerinde üstünlük kurma konusunda en önem verdiği unsur zihinsel ya da entelektüel olarak güç, yani bilgi, zekâ ve bunları kullanabilme kapasitesidir. İşte, Nietzsche'ye göre, insanın öncelikli olarak istediği asıl güç budur.

1.1.2.3. Nietzsche'de Güç İstenci Kavramı

Şimdiye kadar güç kavramını incelerken açıkça gördük ki, Nietzsche'ye göre güç, her şeyin ve herkesin gizliden gizliye ya da açıkça arzuladığı en önemli şeydir. İşte güce karşı duyulan bu arzu ve isteğe Nietzsche "*güç istenci*" adını vermektedir. Yaşamın kendisi de, bu güç istenci uğruna verilen güç

mücadeleleridir. İnsan eşitlik, adalet, özgürlük gibi kavramları bile kendi gücünü sınırlandırmak istediğinden değil, daha fazla güce ulaşamadığı için ister. Daha fazla güce ulaştığında ise, insan artık bu kavramların peşinden koşmaz, tek bir şeyin peşinden koşar: daha fazla güç. Elbette çoğu insanın eylemlerinde bilinçli bir şekilde peşinden koştuğu şey, daha fazla güç değildir. Çoğu güçlü insan hayatını başkalarının ya da güçsüzlerin iyiliğine adamıştır, fakat onların içinde tüm eylemlerini gizil bir şekilde yönlendiren, aslında yine güç istencidir. Aslında başkalarının iyiliği için didinip duran, tüm toplumun "iyi insan" dediği bir insan da hâlâ güç istencinin etkisiyle güç peşinde koşar. Belki de en yetkin güç peşinde, iyiliğin gücü peşinde…

"Güç" kelimesinin anlamı üzerinde daha önce durmuştuk: Fiziksel, düşünsel ve ahlaksal bir etki yapabilme ya da bir etkiye direnebilme yeteneği. Sadece bu tanımdan yola çıksak bile, gücün temel anlamı bir şey üzerinde fiziksel, düşünsel ve ahlaksal bir etki yapabilme gücüdür ve şeyler, kişiler ya da toplumlar üzerinde en büyük ve kalıcı etkiyi yapan eylemler iyi eylemler, kişiler ise iyi kişiler olagelmiştir. Ayrıca, Nietzsche iyi kavramıyla bağlantılı olarak değerlendirilebilecek şekilde zayıf kavramını da ele almıştır. "Kişi zayıflığı ister: Neden? Genelde kişi zaten zayıf olduğundan" (Nietzsche, 2010, s. 51). Bundan sonra Nietzsche, zayıflığın çeşitlerini sıralar. Görev olarak zayıflık güç istencini gurur hissine indirgeyerek çok ve daha çok istemektir. Zayıflılığın bir hali de ılımlılıktır. Zayıflık inanç olarak da görülebilir. Nietzsche zayıflığı betimlerken onu en net şekilde hastalığa benzetmektedir. "…yaşamın inkârı olarak, hastalık ve alışılagelmiş zayıflık olarak zayıflık-intikamdan, direnmekten, düşmanlıktan ve gazaptan feragat olarak zayıflık" (Nietzsche, 2010, s. 51). Bu sözlerin sonunda, Nietzsche, intikam, düşmanlık, gazap gibi kelimeleri kullansa da bu kelimeleri iyilerin kötülere karşı tutumu bağlamında düşünürsek, güç istencinin çok ve daha çok istemek gibi kötü istemelerden ayrı olduğunu söylemesiyle bir çelişki oluşturmaz. Ne de olsa Nietzsche, "sana bir tokat atarlarsa diğer yanağını çevir" düsturuyla hareket eden pasifist Hristiyan ahlâkına şiddetle karşıdır ve kötüler her ne yaparsa yapsın onlara iyi davranmamız gerektiğini söyleyen bir iyilik anlayışına da karşıdır. Nietzsche, başka bir yerde ahlaklılığa dair söyledikleriyle bunu ortaya koyar:

> Yaşamı, insanlar tarafından çiğnenen ve ezilen insanlar ve sınıflar arasında umutsuzluğa ve hiçliğe düşüşe karşı koruyan ahlaklılıktı: Çünkü varoluşa karşı en umutsuz üzüntüleri yaratan, doğaya değil insanlara karşı güçsüzlüğün tecrübe edilmesidir. Ahlaklılık, zorba despotları, şiddet kullananları, genel olarak 'efendileri' sıradan insanların korunması gerektiği düşmanlar olarak görmektedir. Bunun anlamı, sıradan insanların öncelikle cesaretlendirilmesi ve güçlendirilmesi gerekmektedir. Ahlaklılık, bu nedenle insanlara nefret etmeyi ve hüküm sürenlerin temel karakter özelliği olan şeyi derinden küçümsemeyi öğretmiştir: Hüküm sürenlerin güç istencini. Bu ahlaklılığı ortadan kaldırmak, inkâr etmek ve dağıtmak -bu, zıt bir duygu ve değerlendirmeyle en iyi nefret edilen dürtüye bakmak anlamına gelirdi. Çilekeşler ve sefiller güç istencini küçümseme hakkına sahip oldukları inancını kaybettikleri takdirde, umutsuzluğa[9] kapılırlar. Bu özellik, hayati bir önem taşımış olsaydı, durum böyle olurdu ve bu ahlaklılık istencinde bile güç istencinin gizlendiği ve bu nefret ve küçümsemenin bile hâlâ bir güç istenci olduğu gösterilebilirdi. Ezilmişler, kendilerine baskı uygulayanlarla aynı düzlükte olduklarını görürlerdi; hiçbir imtiyaz olmadan, daha yüksek mertebe olmadan (Nietzsche, 2010, s. 59).

Nietzsche'ye göre ahlaklılık güç istencini küçümsemeyi öğrettiği sürece ezilmişlerin ümitsizliğe kapılmasını önlemesi yanında, onların kendine baskı uygulayanlarla aslında aynı seviyede olduklarını görmelerini engeller. Aslında güç istencine karşı duyulan nefret ve küçümseme de güç istencidir. Ahlaklılık ortadan kaldırıldığında ezilmişlerin güç istenci de onları mücadeleye sevk edebilecektir, ama ortadan kalkmadığı sürece onları ümitsiz durumları ve güç karşısında sıradan insanlar olarak kalmaya mahkum eder ve onların cesaretlenip güçlenmesini engeller.

> … Yaşamda- yaşamın kendisinin güç istenci olduğunu varsayarsak- gücün derecesi haricinde değeri olan hiçbir şey yoktur: Ahlaklılık, yoksulları, her birine sonsuz bir değer, metafiziksel bir değer tahsis ederek ve onları dünyevi mevki ve güç düzenine uymayan bir düzene sokarak, nihilizme karşı korumuştur: boyun eğmeyi, alçakgönüllülüğü vs. öğretmiştir. Bu ahlaklılığa duyulan inancın yok olacağını varsayarsak, yoksulların rahatı bozulacak-ve yok olacaklardır (Nietzsche, 2010, s. 60).

Burada yoksulların yok olmasından kasıt, ahlaklılığın ortadan kalktığında birilerinin onları rahatça yok edebileceği anlamından ziyade, halinden memnun yoksulların ya da "yoksulluk kavramının" kendi kendine yok olacağıdır. Eğer

[9] Çeviride tarafımdan küçük değişiklikler yapılmıştır.

ahlaklılık ortadan kalkarsa, az önceki alıntıda gösterildiği gibi, yoksullar kendi güç istençlerinin farkına varıp yoksulluklarını ortadan kaldırmak üzere harekete geçebilirler. Nietzsche'nin entelektüel gücü en üstün güç saydığı akılda bulundurulduğunda, burada yoksullukla kastedilenin sırf maddi ya da parasal bir güç değil, entelektüel güç şeklindeki manevi bir güç olduğu çıkarımı yapılabilir. Kaldı ki, yoksulluk salt maddi yoksulluk anlamında olsa da, bu maddi yoksulluğu gidermek için kendi çıkarına harekete geçmek isteyenlerin gücü elde ederken kullanacağı en büyük güç, bu entelektüel güç olacaktır. Böylece burada söylenenlerden, Nietzsche'nin madden ve manen yoksulların kurtuluşu için çizdiği yolun öncelikle kendini düşünerek gücü istemelerinden geçtiği çıkarımı yapılabilir. Yani burada söylenenlerle de açıktır ki, güç istenci gücü öncelikle kendisi için istediğinden bencilce bir istemedir ve buradaki bencillik Nietzsche'ye göre olumlu ya da olumsuz içeriğinden soyutlanmış, olduğu gibi var olan bir kavram olarak ele alınmaktadır.

Ahlaklılığın altındaki “güç istencini küçümseme”nin kendisinin de gizil olarak güç istenci olması gibi, güç istencinin daha başka görünümleri de vardır. Yukarıda da alıntıladığımız bölümde Nietzsche, güç istencinin metamorfozundan bahsetmişti. İnsan güç sahibi olanlardan adalet istiyordu. Özgürlük ise güç sahibi olanlardan uzaklaşmak içindi ve insan rakiplerinin de güçlerini arttırmasını önlemek için eşit haklardan bahsediyordu (Nietzsche, 2010, s. 79). Görüldüğü gibi, adalet, özgürlük, eşit hak gibi kavramlar aslında güç istencinin başkalaşımlarıdır, yani adalet, özgürlük, eşit hak istemek de güç istencinin görünümleridir. Hepsinin altında bunları talep eden insanların güç istenci, güçlü olmak istemesi yatar: Güçlü olabilmek için daha güçlülerden adil muamele, güçlü olabilmek için, kendisine rahat hareket imkânı sağlayacak bir özgürlük, güçlü olabilmek için diğerleriyle eşit haklara sahip olmayı isteme vb.

Nietzsche'ye göre, güç istencinin görünümlerinden ibaret olan adalet, özgürlük, eşit hak gibi kavramlar ve ahlaklılık, güçsüzleri ve ezilmişleri daha fazla güç istemekten alıkoyarak uyuştururken, onları daha başka bir yola sevk eden ve tüm yaşamdaki güç istencinin aleyhine olan başka bir durum daha vardır: “Medeniyet ve insan gelişimi arasındaki temel çelişki. Yalanlar tarihi ve güç istencinin hizmetinde iftira sanatı (daha güçlü olan insanlara isyan eden sürü

istenci) olarak manevi değerlendirmeler" (Nietzsche, 2010, s. 112). Manevi değerlendirmeler, bir sürü istenci olarak ve sürünün güç istencinin hizmetkârı olarak, daha güçlü insanlara isyan etmeye neden olur. Bu da yaşamda güç arzulayan güç istencinin aleyhine, sürü insanlarının lehinedir. Medeniyetin ve gelişimin önünde bir engeldir, çünkü sürünün lehine, gücün aleyhinedir. "Köle isyanı ve köle yalancılığı olarak ahlaklı Hristiyan değer yargıları (eski dünyanın aristokrat değerlerine karşı)" (Nietzsche, 2010, s. 112). Daha açık ifade edersek, azınlıkta olan en güçlülere karşı güçsüz çoğunluğun isyan etmesi tarihte sıkça rastlanan bir durumdur. Eski Yunan'da aristokrasiye karşı demokrasi böyle doğmuştur, çoğulculuk yerine çoğunlukçu olan günümüz demokrasilerinde de bu duruma hâlâ rastlanmaktadır. İktidarda en yetkin olabilecek, entelektüel olarak en güçlü azınlık çoğunlukçu demokrasilerde daha az yetkin insanların sayı üstünlüğüne yenilerek demokratik bir isyanın kurbanları olabilirler. Hristiyan değer yargıları gibi değer yargılarıyla yapılan manevi değerlendirmeler sonucu güçlü insanlar hak ettikleri değeri bulmayabilir ve sürü istencini arkasına almış birileri çoğulcu bir demokraside dikkate alınması gereken güçlülerin bu değerlendirmelerini çoğunlukçu demokrasi nedeniyle dikkate almayabilir. Tabii ki, burada söz konusu olan güç, tiranların, despotların şiddete dayalı iktidar gücü değil de, entelektüel güçtür. Yoksa kendisi aslında güçlü olmayıp adamlarının silah gücüyle güçlü görünenlere karşı gerçekleşecek bir isyan, Nietzsche'ye göre de, sürü istenciyle değil, güç istenciyle olacaktır.

Nietzsche, Hristiyanlığı sürünün güçlülere baskın çıkmasını sağlaması nedeniyle eleştirmesi gibi, güçlü tinleri hasta etmesi nedeniyle de eleştirir. Nietzsche'ye göre, Hristiyanlık Pascal gibi güçlü tinleri bile olumsuz etkiler, en güçlü tinlerin bile kaçamayıp yaşadığı o karamsar, tükenmiş saatleri tetikler. Hristiyanlık tarafından oluşturulan insan ideali sonunda güçlü tinlerin güç istencini kendi aleyhlerine çevirir; güçlü tinlerin gücü kendisini sonunda yiyip bitirir (Nietzsche, 2010, s. 186).

Hristiyanlık gibi dinlerin değer yargıları güçlü tinleri hasta edip sürü istencine hizmet etse de, dinlerin kökeninde de güç istenci vardır; bir grubu daha güçlü kılma isteği, dinlerin doğmasına neden olmuştur. Manu'nun kitabı üzerine yönelttiği eleştiriyle, Nietzsche, geliştirme anlayışını ruhban sınıfının

kendisinden türettiğini, dolayısıyla, bu din vasıtasıyla geliştirilenin ruhban sınıfının kendisi olduğunu öne sürmektedir. "…(Ruhban sınıfı) kendi üstünlüğüne ve kendi istençlerinin aslında üstün olduğuna inanıyor: Kutsal yalanın kökeni, güç istencidir" (Nietzsche, 2010, s. 123). Ruhban sınıfının geliştirdiği söylenen insanlık ya da insanlığın gücü değil, kendi güçleridir. Dinlerin ortaya çıkışı insan sınıfının refahını amaçlar görünse de aslında belirli bir sınıfın, ruhban sınıfının refahını ve gücünü amaçlar hale gelmiştir ve kökeninde ruhban sınıfının güç istenci vardır, insanlığın güç istenci değil. Yüzyıllar boyunca, özellikle ortaçağda dini kullanıp zenginleşen, güçlenen ruhban sınıfı düşünüldüğünde bu, açıktır ve Papa, Afrika'daki açlar için dua ederken hâlâ altın tahtında oturmaktadır. İşte böylece onun aracılığıyla sürü istencine sahip sürünün manevi değerlendirmeler yaptığı din ahlaklılığının, dini değer yargılarının kökeninde dini kullananların güç istenci yatmaktadır.

Dinlerin temelinin güç istenci olması gibi, Nietzsche'ye göre, manevi değer takdirlerimizin kökeni de güç istencidir: "Değer takdirlerimizin ve manevi çizelgelerimizin gerçek değeri nedir? Kurallarının bize sağladığı sonuç nedir? Kimin için? Neyle ilgili? - Cevap: Yaşam için. Ya yaşam nedir? Burada 'yaşam' anlayışının yeni ve daha kesin bir açıklamasına ihtiyacımız var. Benim formülüm şöyledir: Yaşam, güç istencidir" (Nietzsche, 2010, s. 189). Manevi değer takdirleri, tıpkı insanın doğaya egemen olmasına yarayan mantık dizgesi ve nedensellik gibi, insanın yaşamasına yardımcı olan bir tefsir, bir yorumlama yoludur (Nietzsche, 2010, s. 189). Diğer bir deyişle, değerlendirme şablonlarıdır. "Hırsızlık kötüdür", "adam öldürmek kötüdür" gibi. Bu değerlendirme şablonları ne içindir? Cevap "yaşamamızı kolaylaştırmak için" şeklinde olacaktır. Yaşam ise Nietzsche'ye göre güç istencidir, yaşayan her şey "güç" ister. Hayatta kalmaya devam etmeyi istemek de, güç istencinin kendini gerçekleştirmesi için bir ön koşuldur.. O halde, Nietzsche'nin önermesini tersinden de okuyabiliriz. Güç istencine sahip olmak demek, aynı zamanda, yaşamayı istemektir.

Nietzsche *Güç İstenci*'nde "Manevi Değer Takdirlerinin Kökeni" başlığıyla derlenen yazılarında ahlaklılık kavramının nasıl iyiyi kötü, kötüyü iyi gösterdiğini eleştirmiştir (Nietzsche, 2010, s. 193) ve Nietzsche'nin felsefesine göre iyi, yaşamı yücelten, yaşama karşı durmayandır, kötü ise bunun tersidir. Daha

sonra Nietzsche şu soruyu sorar: "Kimin güç istenci ahlaklılıktır?" (Nietzsche, 2010, s. 198) Bu soruya verdiği cevap da, dinin, erdemin yaşamı, daha doğrusu bunları kullanarak güçlü olmak isteyenlerin yaşamını koruduğu gibi ahlaklılığın da bunu kullanarak gücünü artırmak isteyenlere hizmet ettiğidir. Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten itibaren Avrupa tarihinin ortak noktası, manevi değerleri tüm diğer değerlerden üstün tutma girişimidir. Çin'de ve Hindistan'da da benzeri görülen bu manevi değerlere göre güç istenci, ilkin, sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdüsü, sonra, sefillerin ve yoksulların talihlilere karşı içgüdüsü ve alelade olanların istisnai olanlara karşı içgüdüsü haline gelmektedir. Bu ise Nietzsche'ye göre, özetle, ahlaklılığın yaşamın temel içgüdülerine karşı mücadelesidir (Nietzsche, 2010, s. 198-199).

Nietzsche, ahlaklılığı kullanarak gücünü artırmak isteyenlerin güçsüzler olduğunu öne sürmektedir. Ona göre ahlaklılığın arkasına sığınanlar, güçlüler karşısında güç isteyen güçsüzlerdir ve güçlülerle yaşamın temel içgüdülerine karşı yürütülegelen bu mücadele asıl ahlaksızlıktır. Çünkü Nietzsche'ye göre yaşamın temel içgüdüsü, yukarıda da belirtildiği gibi, güç istencidir. Yaşam da güç istencidir ve ahlaklılık, sürü erdemi gibi güçlünün önünde engel olan her türlü manevi değer yargısı ve kalıpları bizzat yaşamı hedef alır. Burada söylenenler, yine Nietzsche'nin güçlünün güçsüzü özgürce ezmesine izin vermemiz gerektiğini söylediği şeklinde algılanmamalıdır; Nietzsche'nin kastettiği, güçsüzü haksız bir şekilde koruyan ahlaklılık gibi yapaylıkların, yaşamın öz ilkeleri ve temel içgüdülerini işlevsiz hale getirmesinin engellenmesi gerektiğidir. Diğer bir deyişle, ona göre, özü güç istenci olan yaşama herhangi bir insan müdahalesi yapılmamalıdır ve bu gereklilik görüşü, güçlülerin güçsüzlere güç uygulayarak onları yok etmesini de kapsar, çünkü bu da yaşama yapılmış bir insan müdahalesidir. Güçsüzleri koruyan, sürü ahlakı gibi yapaylıklar ortadan kalksaydı, yaşam zaten hiçbir doğrudan insan müdahalesi olmadan güçsüzleri eleyecekti. Asıl güç istenci, tek tek kişilerin açgözlülükle hep daha fazla güç istemesi değildir, yaşamın temel içgüdüsü olan güç istenci ya da, biyolojik açıdan ele alınırsa, hayatta kalma mücadelesidir ve doğada yaşamın devamını amaçlayan güç istencinin isteğini karşılayacak bir düzen

zaten vardır ki, bu Nietzsche'yi Darwin ve Evrim kuramı açısından inceleyeceğimiz kısımda ayrıntılarıyla işlenecektir.

Ahlaklılıktan sonra, Nietzsche erdem anlayışını da eleştirir. Nietzsche, şöyle der: "Direnme zevki, güç istenci olarak erdem" (Nietzsche, 2010, s. 189). Bu noktaya nasıl geldiği ise açıktır. Güç istenci, yaşam demekti, yaşam ise manevi değer takdirlerinin amacıydı. Manevi değer takdirleri de, toplumda, ahlak anlayışıyla birlikte "erdem" kavramını oluşturmuştur: "'Ahlaklılık' dendiğinde, ben bundan bir yaratığın yaşam koşullarıyla kısmen uyuşan bir değer takdir sistemini anlıyorum" (Nietzsche, 2010, s. 190). Fakat erdem tek başına güç istencine hizmet etmemektedir. "Erdemin egemenliği, erdemin kendisiyle kurulamaz; erdemin kendisiyle insan ancak gücü terk eder, güç istencini kaybeder" (Nietzsche, 2010, s. 216). Çünkü Nietzsche'ye göre asıl erdem, yaşama evet diyen güç istencini koruyan erdemdir, ama sürü ahlakı sonucu oluşan erdem, yukarıda belirtildiği gibi, ancak yaşamı, yani güç istencini engeller. "Ahlaklılığın övdüğü tüm dürtüler ve güçler bana göre iftira attığı ve reddettiği dürtüler ve güçlerle aynıdır: örneğin güç istenci olarak adalet, güç istenci olarak hakikat[10] istenci" (Nietzsche, 2010, s. 252). Yukarıda adalet istencinin aslında güç istencinin bir görünümü olduğu söylenmişti. Bunun gibi, ahlaklılık da, sınırlamaya çalıştığı ve kendisine karşı mücadele ettiği, reddettiği güç istenciyle aynı şeydir. Yine yukarıda bahsedildiği gibi, ahlaklılık gerçekten güçlü olmayanların güç istencidir. Aynı şekilde gerçek ya da hakikat istencinin de amacı aynıdır, daha fazla güç.

Nietzsche, aynı zamanda, ahlaklı olmak ile insan türünün yükselmesi ve güçlenmesi arasında bir çelişki görmektedir: "Aracılığıyla, ahlaki değerlendirmenin değerinin belirlenmesi gereken standart.[11] Göz ardı edilen temel gerçek: 'daha ahlaklı olmak' ve insan türünün yükselmesiyle güçlenmesi arasındaki çelişkidir. Homo natura (doğal insan). 'Güç istenci'" (Nietzsche, 2010, s. 262). Nietzsche'ye göre, doğaya, diğer bir deyişle yaşama koşullarına ve yaşaması için gerekenlere uygun yaşayan doğal insan, güç istenciyle aynıdır, çünkü yaşam için iyi olanı istemek, güç istencidir. Fakat güç istencine

---

[10] Çeviride tarafımdan küçük değişiklikler yapılmıştır.
[11] Çeviride tarafımdan küçük değişiklikler yapılmıştır.

karşı olan, güç istencini hedef alan ahlaklılık bununla bir tezat oluşturur; ahlaklılık, doğal insana, güç istencine uygun hareket eden insana, yani güç istencine karşıdır.

Ahlaklılıkla birlikte değer yargıları da sıradan olanların güç istenci lehinedir. Artık alçak olan, doğal olmayan ve vasat olan daha yüce hale gelmiştir. Böylece kölelerin ve ezilenlerin, hastalıklıların ve kendilerinden dolayı acı çekenlerin güç istencini yansıtan bir ahlaklılık ortaya çıkmıştır (Nietzsche, 2010, s. 268). Başka bir deyişle, ahlaklılıkla beraber gelen değer yargıları da, sıradan insanların, sürünün güç istencine hizmet etmektedir. Bu ise, en sonunda, bu dünyanın işe yaramadığı, daha gerçek bir dünyanın olması gerektiği fikrine götürmektedir (Nietzsche, 2010, s. 269). Nietzsche'ye göre, bu fikirden yola çıkarak üstün değerleri savunanlar, aslında, efendi rolünü oynamaya çalışan tükenmişler ve mirastan yoksun bırakılanlardır, yani güçsüzlerdir. Ahlakı ve ahlakın değer yargılarını savunan filozoflar ise dekadandırlar. Yaşamı yok saymakla nihilist olan dinlerin hizmetindedirler (Nietzsche, 2010, s. 269). İşte bu noktada, Nietzsche'ye göre, yine o tersine çevirme vardır, gerçek ahlakın ahlaksızlık haline gelmesi, gerçek ahlaksızlığın ise ahlak olarak görülmesi. Bu noktadan yola çıkarak, Nietzsche, Eskiçağ filozoflarını da, böylesi bir ahlakı inkâr etme cesaretini ve keyif ile mutluluğun içindekini güç duygusu olarak tanımlama cesaretini gösterememekle suçlamaktadır. Zevk duymanın ahlaksızlık olduğu kabulüyle birlikte, bu da, güç istencinin ahlaksızlık olduğu kabulüne götürmüştür (Nietzsche, 2010, s. 269). Nietzsche, ilerleyen bölümlerde, Sokrates sonrası felsefeyi de eleştirmiştir. "Diyalektikçinin ironisi, avam takımı intikamının bir biçimidir" (Nietzsche, 2010, s. 292). Diyalektik, Nietzsche'ye göre güç istencinin bir aracı olarak kullanılmıştır (Nietzsche, 2010, s. 292). Üstün değer olarak ahlakın sonucunda, "bu dünya hiçbir şeye değmez" fikrine ulaşılmış, dolayısıyla *décadence'*ın başlangıcı olarak bu dünya reddedilmiş, gerçek dünya olarak görülmemeye başlamıştır (Nietzsche, 2010, s. 312-313). Nietzsche böylece Platon'la birlikte başlayan idea öğretisini de ahlaklılığı yücelten avam takımının güç istencinin bir yansıması olarak görmektedir.

Ahlaklılık anlayışlarıyla hesaplaştıktan sonra Nietzsche, bilgi olarak güç istencini inceler. Nietzsche'nin güç kavramını ele aldığımız kısımda belirttiğimiz gibi

Nietzsche bilgi edinme isteğini ve bilgiyi de güç istencine bağlar. Bilgiye duyulan arzuyla güç istenci doğru orantılıdır. “…bir tür, efendisi olabilmek, onu zorla kendi hizmetine almak için belirli bir miktar gerçekliği kavrar” (Nietzsche, 2010, s. 325). Yani gerçeklik hakkında bilgi edinmek ve gerçeği kavramak arzusu, güç istenci sonucu gerçekliğin efendisi olabilmek içindir. Aynı şekilde eşitlik ve benzerlik istenci de, tinin, bir duyu izlenimini mevcut bir seriye dahil etme isteğinden ötürü güç istencinin sonucudur (Nietzsche, 2010, s. 337).

Nietzsche için gerçek kavramı da farklıdır. Hakikat, güç istenci için bir sözcüktür (Nietzsche, 2010, s. 362). “Kendi içinde sağlam ve belirlenmiş olan bir şey hakkında bilinçli hale gelmek değildir” (Nietzsche, 2010, s. 362). Bu nedenle, hakikat, bulunabilecek bir şey değil, güç istenci için yaratılması gereken bir şeydir (Nietzsche, 2010, s. 362). Bu yüzden, kendi içinde bir hakikat yoktur; “hakikat”, orada duran ve kendi içindeliğiyle keşfedilebilecek bir şey değildir. En fazla, bilincimizdekileri sahteliğinden kurtarıp sağlam ve dayanıklı, kendi içinde tutarlı bir belirlenime kavuşturmaktır ve “hakikat” kavramının da tek amacı güç istencidir. Ayrıca Nietzsche, kendinde bir şeyi bilemeyeceğimiz görüşünde olduğundan “kendinde hakikatler” fikrine de karşıdır ve ona göre, benzeri şekilde, “öz”, “asıl doğa” kavramları da bakış açılarına göre değişebilir ve hatta, bakış açılarından ibarettir. Bu kavramlar da, “hakikat” kavramı da güç istencinin biçimi halinde birer yorumdur (Nietzsche, 2010, s. 365). O halde yorumun kendisi de bir varlık değil, bir oluş, bir süreç olduğu için sürekli değişir ve bir bakış açısı olan öz ve asıl doğa gibi kavramlar da bir yorumdan ibaret olduğu için, şeylerin herkesçe bir hakikat olarak kabul edilen bir özleri, asıl doğaları yoktur. Böylece, sürünün güç istencine hizmet eden ahlaklılığın kendisine göre değerlendirmeler yapabileceği ortak bir hakikat, subjektif bir görünüşe indirgenmiş olur. Ahlaki değerlendirmeler de bir görünüşten ibaret hale gelir. Hakikat istenci ise ahlaki bir güç değil, güç istencinin bir biçimidir (Nietzsche, 2010, s. 380). Asıl istenen şey yine “güç”tür.

Nietzsche’ye göre ahlaklılık ve hakikatin, değerler aracılığıyla yapılmak istendiği gibi, sabit ve kendi içinde bir öz olmadığı ve her şey sürekli oluş halinde olduğu halde, oluşa sabit varlık karakterini zorla kabul ettirmek de en üstün güç istencidir (Nietzsche, 2010, s. 398). Diğer bir deyişle, bir istencin isteyebileceği

en fazla güçtür. “Olanın, tahammül edenin, eşit olanın vs. dünyasını korumak için, bir tarafta duyular ve diğer tarafta tin olmak üzere iki kat dolandırıcılık” (Nietzsche, 2010, s. 398). Ahlaklılık, hakikat, değerler uğruna oluşu reddederek sabit bir özün peşinde gösterilebilecek en büyük cüret ya da yapabileceği en büyük hile hem duyular dünyasını, hem tinsel dünyayı yok sayıp oluşa sabit bir varlık karakteri yüklemeye çalışmak ve her şeyi hiç durmadan değiştiren oluşu görmezden gelmektir. İşte bu, Nietzsche’ye göre güç istencinin gösterebileceği en büyük cürettir, yapılabilecek en büyük aldatmadır. Diğer bir ifadeyle, ahlaklılık, hakikat, değerler hep daha fazla güç için isteniyordu ve bu daha fazla güç isteği o kadar ileri gitti ki, evrendeki bütün bir oluşu sonunda görmezden gelir hale geldi. İşte bu, gücü en fazla istemedir; evrendeki bütün bir oluşa ve değişime tahakküm edebilme, bütün bir oluşu ve değişimi bir hakikat uğruna durdurma gücünü istemektir.

Daha sonra Nietzsche, doğadaki güç istencini incelemeye başlar ve ilk olarak dünyanın mekanik[12] yorumunu yine eleştirel bir gözle inceler. Dünyayı ya da evreni belirli düzen ve ilkeler çerçevesinde işleyen bir makine olarak kabul eden bu mekanik yoruma göre, eğer bu büyük makinenin işleyiş kuralları bilinirse geleceği ve geçmişi yordamak mümkündür. Ama evreni bu yoruma göre açıklayan ve adeta kurulmuş bir saat olarak gören bilim adamları, her şeyin nerede ne zaman olacağını ya da nerede, ne zaman, ne olacağını şaşmaz bir kesinlikle hesaplayabilecek hale gelseler bile, “nedeni” ve “amacı” gözden kaçırırlar, olayların ve olguların gerçek nedenlerini tespit edemezler, bir şeyleri gerçekte açıklayamazlar, sadece olguları neden sonuç zinciri altında birbirine bağlayıp tarif ederler: Mekanik işlemler olmadan, bilimin, hiçbir ilerleme ve başarı elde edemeyeceğine inanılmaktadır. Ama mekanik yorum, ‘nedeni’ ve ‘amacı’ göz ardı etmektedir ve sadece bir şeyin, başka bir şeyden yavaş yavaş geliştirilebileceğini gösteren mekanik süreçlerle ilgilenmektedir (Nietzsche, 2010, s. 400). İnsan açıklama yapabilme inancını tamamen kaybetmiş, açıklamanın mümkün olmadığına, ancak tarif etmenin mümkün olduğuna inanır hale gelmiştir (Nietzsche, 2010, s. 401). Buna göre, tek yönlü neden ve sonuç zincirleriyle evreni açıklamaya çalışan mekanik kuramlar, dinamiği ve oluşu

[12] Çeviride tarafımdan küçük değişiklikler yapılmıştır.

gözden kaçırmayan başka kuramlara yerini bırakmaya mahkûmdur. Nitekim Newtoncu mekanist fiziğin, yerini önce Einstein fiziğine, sonra da Quantum fiziğine bırakması ilginç bir şekilde Nietzsche'nin haklı çıktığının göstergesidir. Ama durum bundan da ibaret değildir, her şeyin arkasında yatan güç istenci gözden kaçırılmamalıdır. İnsan, tüm hareket ve görünüşlerde, tüm kanunlarda işbaşında olan güç istencinin bir analojisidir. Bir hayvanda geriye doğru gidersek tüm dürtülerin kökeninin güç istenci olduğunu görmek mümkündür (Nietzsche, 2010, s. 401). Diğer bir ifadeyle, insan dışındaki doğada da en temel ilke güç istencidir.

Nietzsche'ye göre canlı ya da cansız her belirli bedenin uzayın tamamına hakim olarak gücünü arttırmak ve bu artışa direnenleri geri püskürtmek eğilimi vardır. Fakat başka bedenlerin benzer çabalarıyla karşılaşınca kendisiyle bağlantıda olanlarla bir uzlaşmaya varır (Nietzsche, 2010, s. 409). Böylece, Nietzsche'ye göre, canlı ve cansız doğadaki düzen yine güç istenci ile kurulmaktadır. Nietzsche'nin bu fikrine göre, doğadaki ve evrendeki her şey güç istencine sahiptir. Cansız bir taş parçasının da güç istencine sahip olduğu ya da gücü istediği, başta kulağa garip gelse de, açıkça söylememesine rağmen, Nietzsche burada kütle çekim kanununu düşünmüş olabilir. Gerçekliği kanıtlanmış bu kanuna göre evrende, kütlesi olan her cisim kütlesi olan diğer her şeye, kütlesi ve aralarındaki mesafe oranında bir çekim kuvveti uygular; bilindiği gibi gezegenlerin yörüngelerinde dönüşü merkezkaç kuvvetinin de etkisiyle bundandır. Ne de olsa fizik, kütle çekim kuvvetinin varlığını kanıtlasa da, henüz kütle çekiminin neden kaynaklandığını, kütlelerin birbirine neden çekim uyguladığını tam olarak açıklayamamıştır ve Nietzsche, bu çekimin nedenine dair felsefi bir açıklama getirmiş olabilir: evrende, kütleler birbirlerine kuvvet uygulayıp birbirlerini çekerler, çünkü her şeyin olduğu gibi bütün kütlelerin de "güç istenci" vardır. Tabii Nietzsche'nin sözleri doğrultusunda yapılabilecek bu açıklamanın bilimsel değil de felsefi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Yine de bu çıkarım, Nietzsche'nin mekanik yorum eleştirisini anlamak için iyi bir örnektir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi, bilim insanları çoğu zaman neden sonuç bağlantıları üzerinde çalışırlar ama aradaki nedensel bağın nedenini sorgulamak gibi daha çok felsefi bir çalışma içine girmezler. Daha

önce de belirtildiği gibi, felsefeyle bilim son iki yüzyılda birbirinden keskin sınırlarla ayrılmıştır. Aynı şekilde bir fizikçi de, sözgelimi, dünyanın aya uyguladığı kütle çekimi kuvvetini hesaplar, bu kütle çekiminin neden kaynaklandığını ya da ereksel bir bakış açısıyla amacının ne olduğunu sorgulamaz, bu sorgulamayı felsefeye ya da dine bırakır. İşte bu noktada da Nietzsche'nin kütle çekim kuvvetinin neden kaynaklandığına dair dolaylı yoldan ya da üstü kapalı olarak verdiği cevap bilimsel olmasa da kendi felsefi görüşleri çerçevesinde tutarlıdır, hatta rasyoneldir.

Nietzsche, yaşamda yönlendirici en temel unsurun güç istenci olduğunu söyleyerek, biyolog ve fizyologlara karşı çıkar: Biyolog ve fizyologlar, organik bir yaratıkta en önemli dürtünün korunma içgüdüsü olduğunu söylemektedir (Nietzsche, 2010, s. 414). Hâlbuki protoplazmanın, yani tek hücreli canlıların en temel ve en eski faaliyetleri, kendini koruma istenciyle açıklanamaz. Bunlar doğadan, kendini korumak için olandan çok daha fazlasını talep etmektedirler (Nietzsche, 2010, s. 415). Nietzsche'ye göre fizyolog ve biyologların en temel dürtü olduğunu söylediği ve "hayatta kalma içgüdüsü"nün bir türevi olan "korunma içgüdüsü", bir canlıda en temel dürtü değildir. En temel dürtü güç duygusudur ve korunma içgüdüsü, sadece, bir canlının gücünü deşarj etme ihtiyacı duymasının bir sonucudur, temel amaç değildir. Canlının gücünü deşarj etmesi ise aslında, güç istencinin gerçekleşme halidir; güç, bir canlının içinde kalmak istemez, artmak ister, ya da deşarj olup, diğer bir deyişle, canlıdan çıkıp başka canlılara yönelerek, başka güçleri kendi gücüne katmak ister. Bundan da aynı zamanda korunma dürtüsü, diğer bir ifadeyle gücü artırmak için gücü önce muhafaza etme içgüdüsü doğar, ama Nietzsche'ye göre, korunma içgüdüsü temel amaç değildir, güç istencinin bir sonucudur. Nitekim Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabında, bunu, daha açık bir biçimde dile getirmektedir: "Yalnız, hayatın olduğu yerde, istenç de vardır: fakat yaşama istenci değil, bilakis, böyle öğretiyorum sana, güç istenci! Canlı, birçok şeyi üstün sayar hayattan, ancak bu üstün tutmanın ta kendisinde dile gelendir, güç istenci" (Nietzsche, 2011b, s. 138). Böylelikle, Nietzsche'nin, güç istencini, yaşama istencinden daha geniş ve kapsayıcı tuttuğu açıktır. Yaşama istenci, hayatta

kalmak için vazgeçilmezdir. Ama daha fazla güç istenci uğruna, yeri geldiğinde, yaşama istenci de yok sayılabilir.

Kısaca, Nietzsche'ye göre güç, yaşamdan üstündür. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabına baktığımızda bu görülmektedir. Yaşamın kendisi, güç istencidir[13]. Kendini korumak ise temel amaç değil, onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir (Nietzsche, 2015, s. 28). Yaşama istenci koşulsuz güç istencine yükseltilmelidir (Nietzsche, 2015, s. 57). Nietzsche, ayrıca, doğanın ölçüsüne göre yaşamayı isteyen Stoacıları da eleştirmektedir. Ona göre, doğa ölçüsüzce savurur, ölçüsüzce kayıtsız, amaçsız ve niyetsiz, acımasız ve adaletsizdir, hem bereketli, hem kısır hem de kesin olmayandır. Yaşamak ise, doğadan başka bir şey olmayı istemektir. Nietzsche'ye göre, temel olan, doğanın ölçüsüne göre yaşamak değildir. Güç istenci yaşamı aştığı gibi, doğayı da aştığından, en yüksekteki ruhsal güç istenci dünyayı yaratmayı istemektir (Nietzsche, 2015, s. 23). Yani, güç istenci yaşamdan ötesini arzuladığı gibi, doğadan ve dünyadan ötesini de arzular. Yaşam, güç istencidir, ama güç istenci yaşamla sınırlandırılamaz ve yaşamdan ibaret değildir.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabında, yaşamı dış koşullara uyum şeklinde niteleyen, Spencer gibi evrimci düşünürlere de karşı çıkmaktadır. Yaşamı bu şekilde değerlendirmekle, Nietzsche'ye göre, onun özü olan güç istenci anlaşılamamakta, saldırgan, yayılmacı, biçimleyici, yeni yorum ve yönler sağlayan kuvvetlerin temel önceliği görmezden gelinmektedir. Nietzsche'ye göre, uyum, ancak bu kuvvetlerin işleyişinden sonra ortaya çıkmaktadır (Nietzsche, 2011a, s. 95). Başka bir deyişle, ona göre, yaşamın özünü koşullara uyum oluşturmamaktadır. Güç istenci aracılığıyla yaşanan çatışmaların belirli bir dengeye ulaşmasından sonra uyum ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, uyumun da özünü oluşturduğu gibi, güç istenci yaşamın da özünü oluşturmaktadır. Fakat güç istencinin gerçekten de, yaşamdan ve yaşama istencinden daha kapsamlı olup olmadığı ve insanın her durumda, hep daha fazla güç isteyip istemediği, güç isterken aslında neyi istediği ileriki kısımlarda ayrıntılarıyla incelenecektir.

---

[13] Ahmet İnam çevirisinde "istenç" yerine "istem" kelimesi kullanılmıştır. Fakat tezin diğer bölümleriyle uyumlu olması açısından burada yine "istenç" kelimesi kullanılmıştır.

Nietzsche, yaşamın en temel dürtüsü olarak güç istencini görürken yaşam için hayati olarak bilinen kavramları yeniden değerlendirmeye devam eder. Nietzsche'ye göre, açlık hissi de temel bir dürtü sayılamaz. Ona göre, açlık, kendini korumadan daha başat bir ilk güdü değildir, artık hüküm sürmeyen bir güç istencinin, kaybolanı yerine getirme ihtiyacına indirgenmesidir. Dolayısıyla, açlık, Nietzsche'ye göre, güç istencinin en zayıf düşmüş haldeki görünümü olarak yorumlanabilir (Nietzsche, 2010, s. 415). Buna göre açlık dürtüsü de aslında başlı başına, hayata yön veren bir dürtü değil, güç istencinin isteğini artık yerine getirememesi sonucu oluşan bir dürtüdür. Ayrıca, Nietzsche'ye göre, açlık, kaybolanın geri getirilmesinin gerektiği durumlarda, organizmanın kendine ayırma ihtiyacı olarak da görülmektedir (Nietzsche, 2010, s. 415). Örneğin, kendine ayırma ihtiyacı ya da var olanla yetinmeme olarak açlık sincapların bulduğu fazla meşe palamudunu gömme dürtüsünde ya da köpeklerin yiyecek, kemik saklama içgüdüsünde kendini gösterebilir. Aynı şekilde çoğu zaman insanlar da ihtiyacından çok fazlasını kazanıp biriktirir, hatta hayatı boyunca harcayamayacağı kadar servet edinen insanlar da vardır ve insanlar da, hayvanlar da hiç işine yaramasa da kendi mülkiyetinde olan bir şeyi kaybettiğinde kaybolanı tekrar yerine getirme eğilimi duyar. İşte tüm bunlarda, güç istencinin tatmin olmak için öğrendiği değişik yollar sonucu organizmalar egonun kendine ayırma ihtiyacını açlığa, bazen açgözlülüğe, olanla yetinmemeye ya da kaybedileni tekrar yeri getirme ihtiyacına indirgeyebilir. Diğer bir deyişle, Nietzsche'ye göre yine tüm mesele korunma, hayatta kalma ya da karnını doyurma içgüdüsü değildir, güç istencidir.

Özet olarak Nietzsche, güç istenci dolayımıyla merkeze koyduğu insanı bireyci bir felsefi bakışla tüm yönleriyle ele almış, kendi bireyselliğinde insanın doğası gereği sahip olduğu en bireysel istenci ya da kaçınılmazca sahip olduğu isteği, güç istencini ya da güç isteğini kavramsallaştırmıştır. İnsanın yapıp etmelerini belirlemede en temel bireysel istenç, Nietzsche'ye göre güç istencidir. Güç istencinin toplum bazında ele alınışı da tek tek bireylerin güç istençlerinin çarpışmalarının görünümleridir. İşte bu bireyci bakış açısı nedeniyle güç istenci kavramı aslında, en uç noktada bireyciliği açısından en mikro, sınırsızca düşünülüşüyle her şeyi açıklaması açısından ise en makro düzeydeki, sınır

tanımayan derin bir bencillik kavramı araştırmasıdır. Ayrıca bencillikle bağlantısı, bireyin, gücü öncelikli olarak kimin için isteyebileceği düşünüldüğünde çok açıktır. Birey, gücü güç istenci vasıtasıyla öncelikle kendisi için ister. Üstelik Nietzsche bu noktada ahlak ve din gibi maskeler altında bu bencilliğin örtbas edilmesine de karşıdır. Çünkü Nietzsche kendi düşüncelerinin bütününde, insanın kendi doğasına yabancılaşması olarak kendi biyolojik ve zihinsel dürtülerinin yok sayılmasına karşı çıkmaktadır. O halde insan, Nietzsche'ye göre, tüm biyolojik, fizyolojik ve zihinsel istençleri ve tüm bunların ifadesi olan güç istenci hesaba katılarak değerlendirilmelidir ve tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Nietzsche'ye göre, insanın kaçınılmazca bencil olduğu açıktır. Bu kaçınılmaz bencillik, Nietzsche'nin, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabının "Diğerkâmlık Hakkında" bölümünde de açıkça ifade edilmektedir. Nietzsche, "diğerkâmlık, kendinize duyduğunuz kötü sevgidir" demektedir (Nietzsche, 2011b, s. 84). Diğerkâmlık ya da altrüizm, ona göre, insanın kendisinden kaçıp en yakınındakine sığınmasıdır. Bu kaçış ise, insanın, kendisine tahammül edememesinden kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 2011b, s. 84). İnsan kendisine tahammül edemeyince kendisi hakkında, kendisi yerine başkasının iyi düşünmesini dilemektedir (Nietzsche, 2011b, s. 85). Bu yüzden, Nietzsche, en yakındakine duyulan sevgi yerine, en uzaktakine ve istikbale duyulan sevgiyi salık vermektedir (Nietzsche, 2011b, s. 84). Burada kastedilen en uzaktaki ise, herhangi biri değildir. Nietzsche, sevilmesi gereken en uzaktaki kişiyi, üstinsan olarak belirlemiştir (Nietzsche, 2011b, s. 86). Başka bir deyişle, Nietzsche'ye göre insanın kendisine en uzak olan, bir insanın varabileceği en üst seviye olan üstinsandır ve bu üstinsanı severken insan, aslında başka birini değil, kendisinin potansiyelini içinde taşıdığı üstinsanı, dolayısıyla kendisini sevmektedir. O halde, buradan yola çıkarak, Nietzsche'nin şu sözleri yorumlandığında bencillik vurgusu göze çarpacaktır: "Daha yücedir nesnelere [şeylere] ve hayaletlere duyulan sevgi, insana duyulan sevgiden. Kardeşim, önünde koşan bu hayalet, daha güzeldir senden; neden ona etini, kemiğini vermiyorsun? Lakin dehşete kapılıp, koşarsın yakınlarına" (Nietzsche, 2011b, s. 84). Her ne kadar hayaletin daha güzel olduğu söylense de, burada kendisinden daha güzel olunan kişinin kendisinden ziyade, üstinsan olmayan sıradan insandır, hayalet ise henüz gerçekleşmemiş üstinsan olarak yorumlanabilir.

Kişinin kendisi, kendisine en uzak olan üstinsan mertebesine ulaştığında ise, üstinsanın kendisine duyduğu öz sevgi nesnelere duyulan sevgiyle birleştiğinde, kişinin kendisine bencilliğin olumlandığı bir dünya yaratacağı açıktır. Çünkü üstinsan iyinin ve kötünün ötesindedir ve Nietzsche'ye göre, sürü ahlaklılığının dayattığı, kendisine ve doğasına yabancılaşmasının sonucu olan bir diğerkâmlığa ya da altrüizme tabi olmayacaktır.

Fakat bu noktada, Nietzsche'den yola çıkarak toplumu da Sosyal Darwinist bir bakış açısıyla içinde insan organizmalarının yaşadığı ve bencilce hareket ederek, birbiriyle rekabete girdiği bir ekosistem olarak görmemek gerekir. Çünkü günümüzün tarihsel-toplumsal gerçekliğinde toplum, tek tek bireylerin salt kendi biyolojik, fizyolojik ve zihinsel yetileriyle evrimsel bir doğal seleksiyona tabi tutulduğu ya da birbiriyle biyolojik olarak rekabete girdiği bir gerçeklik değildir. İlk alet-edevatın yapılmasından sanayi devrimine ve bugüne dek insan, belki de Nietzsche'nin de dolaylı yoldan işaret ettiği gibi, doğadan da, kendi doğasından da uzaklaşmıştır. O yüzden artık topluma, birbiriyle evrimsel bir rekabete giren biyolojik varlıklar bütünüymüş gibi yaklaşmak yanlış bir tutumdur. Tarihsel-toplumsal alanın doğa alanından farkı ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır. Nietzsche'nin güç istenci kavramından insanın hep daha fazla maddi güç, fiziksel güç ya da parasal güç istediğini ve bunun kaçınılmaz bir durum olduğunu çıkarmanın yanlışlığı da, Nietzsche'nin ve Schopenhauer'un yaşam istenci kavramının evrim kuramı açısından karşılaştırılmasıyla ileriki bölümlerde ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1.3. Bencilliğin Bir Görünümü olarak Yaşama İstenci Kavramı

1.1.3.1. Yaşam İstenci

Yaşam istenci kavramı, hayatta kalmak için mücadele etmek olarak, bilinçli ya da bilinçsiz bir muhakemenin önemli ve aktif bir işlemidir. Fakat tüm biyolojik süreçlerin en temel ereği canlı bireyin, tüm evrimsel süreçlerin en temel ereği ise canlı türünün, bir tür olarak hayatta kalmasını sağlamaktır. Önce canlı birey

tüm biyolojik süreçlerin metabolizmayı canlı tutma amacı doğrultusunda hayatta kalmakta, sonra da canlı bireyin ait olduğu tür evrimsel süreçlerin ve doğal seleksiyonun, ortama en iyi uyum sağlamış bireylerin genlerini bir sonraki kuşaklara aktarması vasıtasıyla, diğer kuşaklarda da canlı türün devamı sağlanmaktadır. Böylece, bu yaşam istenci canlı türün devamlılığıyla bir ve aynı şey olarak türün hayatta kalma istencine dönüşmektedir. Böylelikle yaşam istenci hem bireyde hem de türün hayatta kalma istenci olarak canlı türlerinde en belirleyici unsurdur. İşte bundan yola çıkarak, hayatta kalma öncelikle tek tek canlı bireylerden başladığı için, yaşam istenci, çoğu durumda, bencilliğin bir görünümü olmasının yanında, bir kanıtı olarak da görülebilir. Çünkü insanın, en çok kendi yaşamı söz konusu olduğunda, bencilce davranma eğilimine girdiği söylenebilir. Böyle durumlarda, başkası için kendinden vazgeçen bireylerin yaşama istencine ne olduğu ise, ayrı bir sorundur ve bencilliğin kökeninin inceleneceği, bencil gen kuramıyla ilgili bölümde ayrıca incelenecektir. Şimdiyse, ilkin, yaşam istenci kavramı üzerinde duran en önemli düşünürlerden olan Schopenhauer'in görüşlerine değinilecektir.

1.1.3.2. Schopenhauer'de Yaşama İstenci ya da İsteği

Güç istencinin kelime anlamı incelenirken görüldüğü üzere, "İstenç" kelimesi anlam ve kullanım olarak "istek" kelimesine daha yakındı. Nitekim yaşama istencinin incelendiği İngilizce metinlerde yine "will" kelimesi kullanılsa da Schopenhauer'un *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı kitabının Biblos Yayınlarından 2009 yılında çıkan ikinci baskısında "yaşama istenci" yerine "yaşama isteği" kullanılmıştır. Yaşama isteği ise edebiyatta olsun, günlük konuşma dilinde olsun çok kullanılan bir kavramdır. İstek kelimesinin temel anlamının "bir şeye duyulan eğilim, arzu, şevk" olduğunu düşünürsek yaşama isteğinin kelime anlamının da "yaşama dair duyulan arzu, yaşamaya devam etme eğilimi" olduğu açıktır. Bu kavramın tersi sayılabilecek olan "ölme isteği" kavramını düşünürsek de, yaşama isteğinin anlamı daha açık hale gelebilir. Şimdi bu kavram Schopenhauer açısından incelenecektir.

Schopenhauer'e göre istencin ya da istemenin özünde bir uyumsuzluk vardır. İstemenin nesneleşmelerinin her basamağı, madde için, uzam için, zaman için ötekilerle rekabet eder. Bu didişme doğanın tümünde vardır. Bu didişme ve çatışma ise istemenin özündeki uyumsuzluğu açığa vurur. Evrensel çatışma ise en açıkça hayvanlar aleminde kendini gösterir. Hayvanlar aleminin önünde beslenebileceği bütün bir bitkiler alemi vardır ve aynı zamanda her hayvan ötekiler için bir av ve yiyecektir. Böylece her hayvan yaşamını durmadan ötekinin yaşamını yutarak sürdürebilir. Bu da bize yaşama isteğinin değişmez biçimde kendi kendini avladığını gösterir (Schopenhauer, 2009, s. 90-91). Yani Schopenhauer'de yaşama isteği, hayatta kalma mücadelesiyle eştir ve Nietzsche'nin yaşamın temel dürtüsü olmadığını söylediği bu yaşama isteği ya da "korunma içgüdüsü", Schopenhauer'de açıkça yaşamın temel dürtüsüdür.

Ne var ki, Schopenhauer Nietzsche'nin hayatta kalma, korunma içgüdüsünü ya da güç istencini olumladığı gibi yaşama isteğini olumlamaz. Yaşama isteği doğrudan kendisini hedef alır, kendi kendisinin besinidir, dolayısıyla hep kendi kendisini tüketir. Nietzsche'nin güç istenci ise başka güçleri hedef alıp sürekli kendi kendisinin gücünü artırma peşindedir, dolayısıyla Schopenhauer'un düşüncesinde olduğu gibi, kendi kendisini tüketmez, sürekli kendi kendisini başkalarının gücüyle besler. Schopenhauer'un yaşama isteğinin farklı yaşamları tükettikçe kendi kendisini tükettiği, ama Nietzsche'nin güç istencinin farklı güçleri kendisine kattıkça kendi kendisini tüketmediği, aksine artırdığı çelişkisinin nedeni, Schopenhauer'de yaşamın temel dürtüsü olan yaşam isteğinin tek tek bireylerin yaşam isteği değil de kendi idealist bakış açısıyla yaşamın temel ilkesi ya da idesi olan genel bir yaşam isteği olmasıdır. Bunun yanında, Nietzsche'nin güç istencinin de sürekli bir mücadele ve rekabet gerektirmesine rağmen diğer güç istençlerine baskın çıkıp kendi kendini tüketmek yerine kendi kendisini güçlendirmesinin nedeni, Schopenhauer'un yaşam isteği kavramının bir ide olarak bireylerin ötesinde olması ve yaşamla bir olmaması, bunun yanında Nietzsche'nin güç istencinin yaşamla aynı şey olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Schopenhauer'un yaşama isteği kavramı ya da idesi, yaşamı güçlendirirken kendi kendisini tüketir, Nietzsche'nin güç istenci

kavramı da yaşamı güçlendirir, ama kendi kendisini tüketmez, çünkü Nietzsche'nin felsefesinde güç istenci yaşamla aynı şeydir.

Schopenhauer'un yaşama isteği kavramı böylece insana kadar varır: "İnsan bütün ötekileri yendiği için, doğayı kendi kullanımı için yapılmış sayar. Gel gelelim, insanoğlu da kendinde bu çatışmayı, istemenin bu uyumsuzluğunu en korkunç biçimde açığa vurur… …Bunun sonucu *homo homini lupus*'tur (İnsan insanın kurdudur)" (Schopenhauer, 2009, s. 91). Başka bir açıdan, güç istencinin kendini tüketmemesi ama yaşama isteğinin sürekli kendini tüketmesi ayrımını Schopenhauer'un ve Nietzsche'nin felsefelerinin genel karakter farkında da bulabiliriz: Nietzsche, her daim yaşamı olumlamasıyla iyimserdir, Schopenhauer ise kötümser, başka bir ifadeyle Nietzsche bitmek bilmeyen mücadeleler sonucu yaşamın daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmasına odaklanmışken, Schopenhauer bu mücadele sonucu kaybedenlere odaklanmıştır. Diğer bir deyişle, Nietzsche bu mücadele sonunda yaşam mücadelesini kazananların güçlendiğini görür, Schopenhauer ise, mücadeleyi kaybedenlerin hazin bir şekilde yok oluşunu görmektedir.

Yine de Schopenhauer de istemeyle ya da yaşama isteğiyle dünyayı bir görme eğilimindedir:

> Salt kendi başına göz önüne alındığında isteme bilgisizdir, yalnızca kör, karşı koyulmaz bir dürtüdür. İnorganik doğa ile bitkisel doğada, onların yasalarında, aynı zamanda kendi yaşamımızın bitkisel bölümündeki belirmesinde böyle olduğunu görüyoruz. Bu isteme, onun için gelişen tasarım olarak dünyanın eklenmesiyle, kendi isteğinin bilgisini, istediği şeyin bilgisini edinir. Bu, kesinlikle var olduğu biçimiyle bu dünyadan, yaşamdan başka bir şey değildir. Bu nedenle görüngü dünyasını istemenin aynası, nesneleşmesi diye adlandırıyoruz. İsteme her zaman yaşamı istediğinden, yaşam bu istemenin tasarım için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığından hepsi birdir. Yalınca isteme demek yerine 'yaşama isteği' demek bir ağız kalabalığıdır (Schopenhauer, 2009, s. 211).

İşte burada da, Schopenhauer'e göre, yaşam ve dünya, yaşama isteğinin aynası, nesneleşmesidir ya da yegâne amacıdır; Nietzsche'de güç istencinin yaşamın kendisi olması gibi, yaşamın kendisi değil. Yaşama isteğinin istediği şey, yani nesnesi yaşam ve dünyadır; yaşama isteğinin kendisi ise yaşam ve dünya değildir. İşte o yüzden yaşama isteği, istediğini elde ettikçe yaşamı

güçlendirmesine rağmen kendi kendisini bitirir, istediğini elde ettikçe kendisi yok olur.

Fakat bir yandan isteme ya da yaşam isteği kendi kendisini tüketirken bir yandan da yaşamı besler, garanti altına alır. Schopenhauer, istemeyi kendinde şey ve dünyanın özü olarak görmektedir. Yaşam ve görünür dünya istemenin ancak aynası ve kopyasıdır. Yaşam, istemeye eşlik eder. İstek varsa, dünya ve yaşam da vardır. Yaşam, yaşama isteğinde sağlama bağlanmıştır[14] (Schopenhauer, 2009, s. 211).

Schopenhauer'e göre, yaşama isteğimiz olduğu sürece varoluşumuz bakımından ölümden de korkmamıza gerek yoktur. Birey var olur, geçip gider. Ama birey, yalnızca görüngüseldir. Birey, hiçlikten yükselir, ölümle yeniden hiçliğe döner. Schopenhauer bu bakış açısıyla yaşamı idealara göre göz önüne almaktadır. Çünkü ona göre, felsefi olan idealarla ilgilenmektedir. İdeaların alanında bir idea olarak isteme, ne doğumdan ne de ölümden etkilenmektedir. Doğum ve ölüm ancak istemelerin görüngülerindedir ve yaşama aittir (Schopenhauer, 2009, s. 211-212). "Kendini var olup göçen bireylerde, zaman kalıbında ortaya çıkan gelip geçici görüngüler olarak göstermesi istemenin özünde vardır. Görüngülerin kendinde şeyi zamanı bilmez; ama doğasını nesneleştirmek için kesinlikle söylediğimiz bu biçimde kendini sergilemek zorundadır" (Schopenhauer, 2009, s. 212). Önceki kısımlarda Schopenhauer yaşama isteğinin kendi kendisini tükettiğinden bahseder, ama bu kısımda açıktır ki, yaşama isteği, yaşam için vazgeçilmez bir unsurdur.

Schopenhauer'un felsefesine göre yaşama isteğinin onaylanması durumunda Nietzsche'nin yaşamı evetleme kavramıyla bir koşutluk görürüz. Yaşama isteğinin ilk ve en yalın onaylanması bedenin onaylanmasıdır (Schopenhauer, 2009, s. 253). Bu, eşeysel dürtünün, yani üreme içgüdüsünün doyurulmasını da beraberinde getirir. Ama Nietzsche'yle Schopenhauer'un bakış açılarındaki fark,

---

[14] Almanca metinden yapılan E. F. J Payne çevirisinde bu cümle "Therefore life is certain to the will-to-live." şeklinde çevrilmiştir, fakat Levent Özşar çevirisinde aynı ifadenin geçtiği diğer kısımlar "yaşam yaşama isteğinde sağlama bağlanmıştır" şeklinde çevrilse de bu cümle "Öyleyse yaşamın yaşama isteği olması önceden sağlama bağlanmıştır." şeklinde çevrilmiştir. Muhtemel bir çeviri hatasına karşın ben de bu cümleyi diğer kısımlardaki aynı ifadenin çevrildiği şekliyle çevirdim.

Schopenhauer’un yaşama isteğinin onaylanmasına bakışı göz önünde tutulduğunda kendini ortaya koyar. Nietzsche’ye göre yaşama isteği, hatta neşe, varlığı güç istencine hizmet eden kavramlardır ve dolayısıyla yaşam için vazgeçilmezdirler. Fakat Schopenhauer’e göre kurtuluş, yaşama istencini reddetmekle, yadsımakla, istemelerimize bir son vermekle gerçekleşir (Gökberk, 2008, s. 404). “Gerçek kurtuluş, yaşamdan, acıdan kefaretini verip kurtulma, istemenin toptan yadsınması olmadan düşlenemez bile” (Schopenhauer, 2009, s. 298). Bizim yetkin bir açıklıkla *principium individuationis*’in ötesini, yani bireyleşmeden, her şeyin kendisi olup bir başkası olmadığı ilkesinden ötesini görmemiz tam bir kutsama, bedeli ödenmiş bir kurtuluş ortaya çıkarır (Schopenhauer, 2009, s. 299). Schopenhauer’e göre, gerçek kurtuluş, istemenin toptan yadsınmasındadır. O kurtuluşa dek, herkes bu istemenin kendisidir. Kişinin belirişi ömürsüzdür, gelip geçicidir, engellenip duran boşa bir çabadır. İşte, böyle belirlenen her şey, değişmez biçimde görüngü dünyasına aittir. Yaşam, yaşama isteğinde sağlama bağlandığından, tek kalıbı şimdidir. Görüngüler şimdiden hiçbir zaman kaçamayacağından da, bu dünya acı doludur. Şimdinin kaçınılmazlığı, doğum ile ölüm kadar kesindir. Kötü adam, istemenin yadsınması sonucunu doğuran bilgiye sonsuz uzaklıktadır. Bu yüzden, yaşamda olanaklı görülen bütün acılar onun başına gelmiştir. Çünkü onun şu andaki mutluluğu *principium individuationis* ile taşınan bir görüngüdür. “Onun, istemesinin ateşli dürtüsü yüzünden başkalarına çektirdiği acılar, kendi çektiği acının ölçüsüdür. Bu acı, kişisel yaşamında onun isteğini kesememiş, isteğin kendi kendisini en son yadsımasına yol açamamıştır” (Schopenhauer, 2009, s. 298-299). Görüldüğü gibi, Schopenhauer’e göre, kurtuluştan önce kişi istemenin kendisinden başka bir şey değildir ya da diğer bir deyişle istemenin kölesidir. Kişi istemelerinin peşinden gittiği zaman, yaşam isteğini olumladığı zaman şimdiden kurtulamaz, kaçamaz, adeta bir kısır döngü içinde çırpınıp durur. Bundan kurtulmak için de, Schopenhauer’e göre, istemelerin susturulması ve yaşama isteğinin yadsınması gerekir. Bunun içinde bedenin en basit dürtülerinin susturulması, asketik bir durum, yani yaşama hayır deme de mevcuttur ve Nietzsche’nin bütün bir felsefesi yaşamı yadsıyan böylesi düşünce ve anlayışlara savaş açmış durumdadır. “Schopenhauer’in istenç konusundaki en temel yanılgısı (sanki

arzu, içgüdü, dürtü istencin özüymüş gibi) tipik bir harekettir: İstencin değerini gerçek bir hata yapma noktasına kadar indirgemek. Ayrıca istence karşı nefrettir; aslında daha yüce ve değerli olan bir şeyi, artık istemeyerek ‘hedefsiz ve amaçsız bir nesne haline gelerek’ daha yüce görmeye çalışmak (‘istenç özgürlüğüne sahip saf bir nesnede’). İstencin tükenmişliğinin veya zayıflığının büyük semptomlarıdır bunlar: Çünkü istenç arzularına efendisiymiş gibi muamele eden ve ona yolunu ve ölçüsünü veren şeydir” (Nietzsche, 2010, s. 78). Diğer bir ifadeyle, Nietzsche, Schopenhauer’un yaşamı yadsımasına karşı çıktığı gibi, istenç ya da istemeyi arzu, içgüdü, dürtü gibi biyolojik kavramlara indirgemesine de karşı çıkar. Çünkü Nietzsche’ye göre asıl istenç güç istencidir ve bunun yaşamda hormon gibi fizyolojik ya da daha genel olarak biyolojik bir temeli yoktur; bilakis, güç istenci yaşamın kendisidir ve yaşamdan kaynaklanmaz, yaşam ondan kaynaklanır.

Altrüizm açısından Scopenhauer’in görüşleri ise, kendinin yadsınmasını içerdiğinden, kendinden vazgeçme şeklinde en uç noktadaki altrüistik davranışları işaret etmektedir. Ancak bu tarz altrüistik davranışlar, insan söz konusu olduğunda toplumda pek sık gözlenmez. En fazla, inanılan yüce bir ide ya da ülkü uğruna kişinin kendisinden vazgeçmesi şeklinde gözlenir. Bu tarz davranışları daha gerçekçi bir bakış açısıyla inceleyenler ise, sonraki bölümlerde görüşleri ele alınacak olan ve böylesi uç noktadaki altrüistik davranışları eleştiren Max Stirner ve Richard Dawkins’tir.

Schopenhauer’un görüşlerine biyoloji bilimi çerçevesinde de itirazlarda bulunabilir. Aynı şekilde Nietzsche’nin görüşleri de biyoloji bilimi çerçevesinde gözden geçirilebilir. Nitekim, kronolojik olarak Schopenhauer’un görüşleri önce olsa da, getirilecek bu biyolojik itirazlardan ötürü biyolojiye daha yakın bir kavram olması nedeniyle bu itirazlardan önce ve Nietzsche’den sonra ele alınmıştır. Getirilecek bu itirazlarla ikisinin de aslında işaret ettiği ortak nokta daha açık ortaya çıkacaktır.

1.1.4. Doğal Seçilim

Konunun genişliği açısından bu çalışmada evrim kuramının yalnızca felsefî yönü üzerinde durulacaktır, biyolojik yönü açısından da sadece doğruluğu herkesçe kabul edilmiş bazı kavramları incelenecektir ve halen üzerinde tartışmaların olduğu kısımlarda ayrıntıya inilmeyecektir.

Yaygın kanaatin aksine doğal seçilim ya da doğal seleksiyon kavramı, evrim kuramını reddedenlerce bile kabul edilmek durumunda kalmıştır, çünkü sadece temel biyoloji bilgisine sahiplerce bile bilindiği üzere defalarca hem bilimsel olarak hem de ekosistemde bizzat şahit olunması bakımından ispatlanmıştır. Darwin'in tanımına göre doğal seçilim ya da uygunların kalımı, "uygun bireysel farkların ve değişimlerin saklanması ve zararlı olanların ortadan kaldırılması"dır (Darwin, 2012, s. 100). Buna göre, bir türün bireylerinin ortama ve çevreye uygun kalıtımsal özellikleri saklanır ve üreme yoluyla bu özellikler kalıtımsal olarak başka kuşaklara aktarılır, çevreye ve ortama uymayan, yani türün bireylerinden bazılarının hayatta kalmasını engelleyen özellikler ise bu olumsuz özelliklere sahip bireylerin üreyemeden ve genlerini diğer kuşaklara aktaramadan ölmesi sonucu elenir. İşte bu tanım, evrim kuramını tamamen ideolojik sebepler yüzünden tümden reddedenlerce olmasa da, bilimsel gerekçelerle reddedenler tarafından da kabul edilmektedir. Zaten doğal seçilime dair asıl itiraz, doğal seçilim ve mutasyon yoluyla yeni türlerin ortaya çıkması, diğer bir deyişle var olan türlerin doğal seçilim ve faydalı mutasyon yoluyla genetik kodlarının değişerek başka türlere dönüşmesi noktasındadır ki, bu konuyu incelemek bizim çalışmamız açısından gereksizdir ve tamamen biyolojinin ve biyologların alanına girer, felsefî yönden bir konu teşkil etmez.

Yukarıda söylendiği gibi, türlerin aynı tür kalarak doğal seçilim yoluyla farklı özellikler kazanması kanıtlanmış bir bilimsel gerçektir ve hatta günümüz türleri arasında bile sıkça rastlanan bir olgudur. Sözgelimi, doğal seçilim konusunda dinsel perspektiften, evrim karşıtı olan bir internet sitesinde aktarılan en bilindik örneğe göre, "İngiltere'de endüstri devriminin başladığı sıralarda, Manchester yöresindeki ağaçların kabukları açık renklidir. Bu nedenle bu ağaçların üzerlerine konan koyu renkli güve kelebekleri, bunlarla beslenen kuşlar

tarafından kolayca fark edilir ve avlanırlar. Fakat elli yıl sonra endüstri kirliliğinin sonucunda ağaçların kabukları koyulaşır ve buna bağlı olarak bu kez açık renkli güveler kuşlar tarafından sık olarak avlanmaya başlarlar. Sonuçta açık renkli kelebekler sayıca azalırken, koyu renkliler fark edilmedikleri için çoğalır."[15] Aynı şekilde, grip aşısı ortaya çıktıktan sonra grip virüsleri de her sene doğal seçilim yoluyla farklı genetik özelliklere sahip hale gelirler ve o senenin grip virüsü tarafından etkisiz hale getirilen virüsler üreyemezken, o yeni aşıya genetik olarak bağışık olanlar üreyip kendi genetik şifrelerini diğer kuşaklara iletirler, dolayısıyla bir sonraki batınla oluşan virüs kuşakları artık o aşıya bağışıklık kazanır. İşte her sene yeni grip aşılarının piyasaya çıkması ve bir sene öncesinin aşılarının o seneden sonra işe yaramaması bu yüzdendir.

Doğal seçilim her canlıda olduğu gibi insanlar ve insan toplulukları arasında da görülür. Örneğin, göçlerle gelen insanlar dışında yerel halklar baz alındığında sıcak bölgelerde koyu ten renkli ırklar (siyahiler gibi) yaşarken açık ten renkli ırklara kuzey bölgelerinde rastlanmaktadır. Bunun nedeni koyu ten renkli insanların güneş ışınlarından daha az zarar görmesidir, bu yüzden sıcak iklimlerde koyu ten rengi baskın gen haline gelmiştir. Aynı şekilde, insanlar arası hayatta kalma mücadeleleri sonucu da bazı özellikleri benzeyen genler belirli bir süre sonra baskın hale gelmiştir. Yine çok bilinen bir sava göre, insanların büyük bölümünün sağ elini kullanmasının nedeni, genetik bir yatkınlıkla sol ellerini kullanan insanların ortaçağda ve öncesinde kalkanlarını sağ ellerine aldıkları için öldürücü darbelere daha çok maruz kalmalarıyla kolay ölmesi nedeniyle, solaklık geninin o çağlarda diğer kuşaklara sağ el kullanma geni kadar aktarılamamasıdır. Bu da insanlardaki doğal seçilime bir örnek teşkil eder.

Evrim kuramının yeni bir tür oluşturmayan doğal seçilim mekanizması kanıtlanmış bir bilimselliğe sahip olması sayesinde, konuyu ideolojik bir perspektifle değil, objektif bir bakış açısıyla ele alan herkes tarafından kabul edilir, nispeten basit mantığı sayesinde de kolayca anlaşılır. Fakat evrim kuramı hakkında çok yaygın yanlış kanaatler de vardır. Örneğin, evrim kuramını daha

---

[15] http://m.harunyahya.org/tr/Makaleler/14004/Fen-ve-teknoloji-ilkogretim-8-Sinif-ders-kitabinda-gecen-Darwinist-iddialara-cevaplar (Son Erişim Tarihi: 31.05.2016)

çok dinsel ve ideolojik bakış açılarıyla suçlayanların yaygın iddiası evrim kuramının insan ırkının maymundan türediğini söylediğidir. Halbuki, evrim kuramı tüm canlıların ortak bir atadan geldiğini söyler; bu ata, pek tabii, başta tek hücreli bir canlıydı, evrim kuramına göre sonradan evrimleşerek önce çok hücreli canlıları oluşturdu, sonra da değişik çok hücreli canlı türlerini… İşte insan da günümüzde yaşayan en yakın akrabası olan bazı maymun türleriyle aynı ortak atadan gelmiştir, ama insanla günümüzdeki bazı maymunların ortak atasını teşkil eden o tür ne tam olarak insandır ne de maymun. Nitekim şu an pek çok canlı türünün nesli tükendiği gibi, o ortak atadan insana kadar ulaşan evrim sürecinde bugünkü insan ile o ortak ata arasında pek çok ara tür teşkil eden farklı insan türleri yaşamış, sonra da bunların hepsinin nesli tükenmiştir. Ama bu insan türlerinin bize kalan fosilleriyle de onların varlığı da bilimsel bir gerçektir; hatta bazı evrim karşıtı çevrelerce, bulunmadığı iddia edilen o meşhur ara tür kavramına örnek teşkil ederler. Yani bunlar o ortak atadan günümüz insanına kadar gelen evrimsel süreçte arada bulunan türlerdir. Yine de bu konu daha çok biyolojinin ve biyologların alanına girdiği için bu konu üzerinde daha fazla durulmayacaktır.

Evrim kuramına dair bir diğer yaygın yanlış anlama da, özellikle doğal seçilim yoluyla güçlünün ayakta kaldığı, güçsüzlerin ise evrimsel süreçte elendiğidir. Özellikle bu yanlış anlama Herbert Spencer gibi Sosyal Darwinist düşünürler arasında yaygındır. Sosyal Darwinistlere göre "en uygunların kalımı", devlet müdahalesi olmadığı liberal bir toplumda güçlü olanın mücadelede sıyrılmasını ve güçsüz olanın elenmesini sağlayarak ilerlemeyi ve toplumsal düzeni gizli bir el gibi muhafaza eder. Oysa evrimsel biyolojide uygunların kalımı sırf "güçlülerin kazanması" demek değildir. Bunun için önce güç kelimesinden ne anladığımıza bakmak gerekir. Eğer güç TDK sözlüğündeki gibi "fiziksel, düşünsel ve ahlaksal bir etki yapabilme ya da bir etkiye direnebilme yeteneği" ise evrimsel süreçte doğal seçilim yoluyla, en güçlü olan her zaman hayatta kalmaz. Bir tür içerisinde bazen hayatta kalmak için güçlü olmak gerekse bile, genelde güçsüzlüğüne rağmen değişen çevre şartlarına uyum sağlayarak besin bulanlar hayatta kalır ve tüm gücüne rağmen değişen şartlara uyum sağlayamayan elenir. Örneğin yırtıcı bir hayvan türünü düşünelim, canlı hayvan avlayabilme gücüne sahip

yırtıcı bir tür, coğrafi şartların değişmesi ve avlanacak hayvan sayısında azalma sonucu besin bulmakta zorlanırsa, o coğrafi değişim sırasında ölen hayvan leşlerini zehirlenmeden yiyebilme özelliğine sahip ama daha güçsüz olan bireyler hayatta kalırken tür içinde daha güçlü olan ama leş yiyemeyen bireyler elenir. İşte böyle bir durumda güç, salt manada türün diğer bireyleri üzerinde etkide bulunabilme ya da onları yırtıcı bir mücadelede alt edebilme gücü anlamına gelmez, daha çok, değişen çevre şartlarının etkisine direnebilme yeteneği anlamına gelir. Diğer bir deyişle, eğer bu şartlara direnebilenler güçlü, kendi türü üzerinde ne kadar güce sahip olursa olsun bu şartlara dayanamayanlar güçsüz sayılıyorsa, doğal seçilimde hayatta kalanlar her zaman aslan gibi “onurlu bir simge olarak kullanılabilecek onurlu güçlüler” değildir. İnsan söz konusu olduğunda da durum böyledir. Liberal bir ekonomiye sahip bir ülkede bir ekonomik kriz sonucu, ekonomik olarak güçlü ve hileli yollara sapmaktan kaçınan girişimcilerin tek tek iflas ettiğini, ama rüşvet, ihalelere fesat karıştırma gibi hilelere sapmaktan çekinmeyen ama daha güçsüz girişimcilerin rekabette ayakta kaldığını, hatta daha da güçlendiğini düşünelim. İşte böyle bir ekonomi örneğinde de ayakta kalanları belirleyen salt olarak ekonomik güç değildir, yine değişen çevre şartlarına uyum sağlayabilme yetisidir. Böyle bir durumda, uyumluluk güç sayılacaksa bile, güç kelimesiyle genel olarak anlaşıldığı gibi olumlu ya da iyi, erdemli bir güç sayılmaz. Nasıl ki yırtıcı hayvan örneğinde leş yiyiciler ayakta kalıyorsa, böyle bir ekonomi ortamında da onuruyla mücadele etmeyip hileli yollara sapanlar ayakta kalabilir.

Farklı türlerin birbirleriyle olan ilişkileri söz konusu olduğunda her zaman en güçlülerin kazanmadığı, ortam şartlarına en uygun olanların kazandığı daha açık görülür. Nitekim hayvan popülasyonları incelendiğinde hemen her bölgede birincil tüketicilerin sayısı avcı türlerden çok daha fazladır ya da doğal seçilimde ayakta kalabilmek için fiziksel olarak güçlü bir tür olmak yetmez. Zaten fiziksel olarak çok güçsüz olan küçük hayvan popülasyonlarının sayısı büyük hayvanların sayısından hep daha çok olagelmiştir. Nitekim dinozorların nesli tükendiğinde ilk önce fiziksel ve kütlesel olarak en büyük dinozorların ölmesi ve fiziksel olarak güçsüz, küçük türlerin hayatta kalması bu duruma örnektir. Yani

farklı türlerin doğal seçilimi konusunda da belirleyici etken çevreye uyum sağlayabilmektir ve en uygunların kalımıdır, en güçlülerin değil.

1.1.5. Evrim Kuramı ve Doğal Seçilimle Bencilliğin Görünümlerinin İncelenmesi

Nietzsche, bazı konularda evrim kuramını ve evrimin türlerin ve bireylerin gelişip güçlenmesine etkisini incelemektedir. Nietzsche, bireyin uzun ömrü için “yararlı olan”ın, gücünün ve ihtişamının aleyhine olabileceğini, bir eksikliğin, bir dejenerasyonun, diğer organlar için bir uyarıcı vazifesi gördüğü oranda çok büyük bir yararlılığa sahip olabileceğini (görme kaybı yaşayan bir insanın daha iyi işitmesi gibi), başka bir ifadeyle, türün devamlılığı için olumlu olan bir değişimin ya da mutasyonun bireyin gücü için olumsuz olabileceğini ya da tam tersi olabileceğini göz önünde bulundurarak, hem de harici şartların Darwin’in kuramında gülünç bir oranda fazladan tahmin edildiğini söyleyerek, Darwin’in görüşlerini eleştirmektedir. Nietzsche’ye göre bilinçsiz dış şartlar, türlerin gelişiminde ön planda olamaz, güç istencinin bilinci, gelişmede ve ilerlemede asıl belirleyicidir (Nietzsche, 2010, s. 413-414). Öte yandan Nietzsche insanın tür olarak ilerleyişi düşüncesine de karşı çıkar. “İnsan, varoluş mücadelesini, daha güçsüz yaratıkların ölümünü ve en sağlam ve en yeteneklilerin hayatta kalmasını bekler; dolayısıyla mükemmellikte sürekli bir büyüme bekler. Tam tersine, varoluş mücadelesinde şansın hem güçsüzlere, hem de güçlülere hizmet ettiği; kurnazlığın gücü yendiği[16]; türlerin verimliliğinin yok olma şansıyla önemli bir bağıntıda olduğu konusunda kendimizi kandırdık” (Nietzsche, 2010, s. 434). Ne var ki, Nietzsche’nin bu Darwinizm eleştirilerinde, evrim kuramını kısmen yanlış anlamasının izleri vardır. Çünkü evrim sürecinde tek başına ne bireyin uzun ömürlülüğü yeterlidir ne de bireyin çok güçlü olması. Ortama ve ortam değişimlerine en iyi uyum sağlamak evrim ve doğal seçilim için en önemli şeydir, yoksa bedensel olarak çok güçlü bir bireyin (dinozorlar gibi) her durumda neslini devam ettirmesi gerekirdi ya da uzun ömürlü hayvanların daha iyi

[16] Çeviride tarafımdan küçük değişiklikler yapılmıştır.

evrimleşmesi beklenirdi, ne var ki, güçlü olmak doğal seçilimin eleğinden başarıyla geçebilmek için tek başına yeterli değildir ve uzun ömürlü olmak türün evrim süreci için iyi değildir, bilakis kısa ömürlü canlılar aynı süre içinde daha çok nesil dünyaya getireceği için uzun ömürlü canlılara nazaran daha kolay evrimleşir: bir seferde milyonlarca nesil veren ama kısa ömürlü olan bakteriler gibi. İşte bu yanlış anlamaların kaynağında "survival of the fittest" kavramının "güçlü olanın kazanması" şeklinde anlaşılması var gibi görünmektedir.

Öte yandan, Nietzsche özellikle insanın tür olarak evrim sürecinde sürekli ileri gittiği konusunda evrim kuramını eleştirmektedir. Evrimde ereksel bir ilerlemeden veyahut gerilemeden söz edilemeyeceği kabul edilmekle birlikte, aslında günümüzde de bir "de-evolution"dan, yani tersine evrimden kimi zaman söz edilmektedir. Bunun nedeni konusunda da, Nietzsche'yle paralel gerekçeler öne sürülmektedir. Özellikle tıbbın ve tıbbi imkânların gelişmesiyle artık varoluş mücadelesinde şans hem güçlülere, hem güçsüzlere hizmet etmektedir. Başka bir deyişle, bir insan doğaya uyum sağlayamadığı için hastalandığında eskisi gibi elenmemekte, tıp sayesinde yaşamaya devam etmektedir. Bu da insanın olanaklarını geliştirmekle, dünyayı insan için daha yaşanılır bir yer haline getirmekle birlikte, doğal seçilim yoluyla insan türünün evrimleşmesini önemli ölçüde yavaşlatmış, hatta tersine çevirmeye başlamıştır. Yani *de-evolution*'dan söz edenlere göre insanlık ilerlememekte, bilakis gerilemektedir. Bu ise insanlığın bilimsel ve tıbbi olarak ilerleyip tür olarak gerilemesi sorununu karşımıza çıkarmaktadır: yani insan için daha "insancıl" bir dünya mı, yoksa biyolojik olarak ilerleyen insanlık mı sorunsalı. Ne var ki, tersine evrim kavramı, Darwin'in bulgularından yola çıkan güncel evrim kuramına göre antropomorfik bir bakış açısıyla, evrimin nihai ereğini insan gibi akıllı ve karmaşıklaşmış bir türün ortaya çıkışı olarak belirlediğinden bilimsel bir kavram olarak kabul edilmemektedir.[17] Çünkü en güncel biyoloji verilerine göre evrim sürecinde hem insan hem de diğer türler için kendisine ulaşılacak nihai bir erekten söz edilemez.

Yine de, Nietzsche'ye göre, evrimin sadece "iyi insan"ın hayatta kalmasına yöneldiğine inanmak da naif bir düşüncedir. Bu düşünce de nasıl olsa iyiler

---

[17] https://en.wikipedia.org/wiki/Devolution_(biology) (Son Erişim Tarihi: 31.05.2016)

kazanıyor düşüncesiyle bizim gevşememize yol açar. Oysa insan tam tersini, kötülüğü ve kötü insan olmayı ister, en büyük doğal güçleri hizmetine almak amacıyla gücünün hep artmasını ister (Nietzsche, 2010, s. 258-259).

Güç İstenci'nin bir bölümünde Nietzsche insanın evrimini şöyle tanımlar: "a) Doğa üzerinde güç kazanmak ve ek olarak kendi üzerinde de belirli bir güç kazanmak. (İnsanın doğa ve 'vahşi hayvana' karşı mücadelesinde ayakta kalabilmesi için ahlaklılık gerekli olmuştur). b) Doğa üzerinde güç kazanıldıktan sonra, insan bu gücü kendini özgürce geliştirmek için kullanabilir: kendini yüceltme ve güçlendirme olarak güç istenci" (Nietzsche, 2010, s. 271). Ne var ki, yukarıda bahsedildiği gibi, hiçbir canlının evriminde ana erek daha güçlü olmak değildir. Hayatta kalmak ya da Nietzsche'nin güç duygusu yanında asıl içgüdü olmamakla eleştirdiği kavramlardan biri olan korunma içgüdüsü biyolojinin ve evrimin en temel ilkesidir. Bütün bir canlılar dünyası ve organik dünya kendi genetik şifrelerini mümkün olduğunca uzun süre koruyup diğer kuşaklara aktarma üzerine kurulmuştur. Yemek yememiz, üremememiz, tehlike görünce kendimizi korumak için korkup adrenalin salgılamamız ya da kaçmamız, bir yerimiz yaralandığında bir uyarı işaretinden başka bir şey olmayan acı ve ağrı hissi, hepsi tek bir amaç içindir, genlerimizin bize emrettiğini yerine getirip onları bizim ömrümüzü bile aşan çok uzun yıllar boyunca muhafaza etmek ve başka kuşaklara aktarmak. İnsanın evriminde de bir amaç varsa asıl amaç ancak bu olmalıdır, doğal seçilim insan konusunda da güçlü olanı hayatta tutup güçsüzü eleme eğiliminde değildir, ortama ve şartlara en iyi uyum sağlayan doğal seçilimde hayatta kalır. Nitekim Nietzsche de, yukarıda kendi sözleriyle doğal seçilimin pek de güçlü ve güzelden, en yetenekliden yana olmadığını kabul etmişti (Nietzsche, 2010, s. 435).

Fakat Nietzsche, hiçbir müdahale olmadan öylece serbest bırakılan bir doğal seçilim ve evrim mekanizmasıyla güç istencine hizmet eden bir yaşamın ortaya çıkmayacağı konusunda haklıdır. Dediğimiz gibi, evrim ve doğal seçilim konusunda esas olan hayatta kalmak ve genleri diğer kuşaklara aktarmaktır; güçlü, yetenekli, asil bireylerin hayatta kalıp yaşama egemen olması değil. Ayrıca evrim teorisyenleri tarafından da kabul edilmiştir ki, insanın, evrimin en üst aşaması olup olmadığı da kesin değildir, nitekim şu an evrimsel olarak en

güçlü tür insan değil, çok kısa sürede kolayca evrimleştikleri ve diğer tüm canlıları ölüme kadar varan sonuçlarla etkileyebildikleri için bakteri ve virüslerdir.[18] Onlarda ise Nietzsche'nin anladığı türden bir güçlülük ya da güç istenci aramak saçmadır, çünkü onlar güç istencine göre değil, tek bir ilkeye göre, hayatta kalmaya ve çevreye uyum sağlamaya göre evrimleşirler.

Özetle, evrim kuramı ve doğal seçilim, yaşamdaki değişim ve çeşitliği açıklasa da, devam eden evrim sonucunda hangi yaşam formlarının hayatta kalıp hangilerinin tükeneceği kesin değildir. Ortama iyi uyum sağlamaları durumunda, Nietzsche'nin "sürü" ya da düşük bir tür olarak nitelediği bir canlı topluluğu da bir ekosistemde en baskın tür haline gelebilir, bunun yanında daha asil ve daha güçlü türler evrim ve doğal seçilim sürecinde bir talihsizlik sonucu mücadelede yenilebilirler. Çünkü evrim süreci ve doğal seçilim, güçlülerin ve asillerin, iyilerin hayatta kalmasını garanti etmez, ister sürü ahlakına sahip sürülerden ibaret olsun, ister akılsız yaratıklar olsun değişen koşullara en iyi uyum sağlayanların hayatta kalmasını garanti eder ve ilerleyen evrim sürecinde insan neslinin tükenip dünyada çok daha aşağı bir türün baskın tür olarak ortaya çıkması bile ihtimal dâhilindedir.

Schopenhauer'un yaşama isteği kavramı ile evrim kuramı ve doğal seçilimi karşılaştırdığımızda da, iki görüşün konuya bambaşka açılardan baktığı hemen kendini belli eder. Çünkü Schopenhauer, felsefesinde yaşama isteğini, bedenin ihtiyaçlarını bile yadsıyıp, tüm istemelerini bastıran insanüstü bir şeyin, adeta bir tanrının peşindedir; konuya ereksel bir açıdan değil de tamamen olguları resmeden bir bilimsellikle bakan evrim kuramı ve doğal seçilimde böyle yaşama aykırı görüşlerin yeri yoktur. Evrim kuramına göre, Schopenhauer'un yaşama isteğini yadsıyan ve istemelerini susturan asketik insanının akıbeti bellidir: ölüm ve doğal seçilim sonucu yaşamdan elenme. İşte Schopenhauer, yaşam isteğini vazgeçilmesi gereken bir ide olarak belirlemesinden, diğer bir deyişle. yaşamı negatif olarak belirlemesinden ötürü, insanın güç istencini yaşamın özü olarak gören Nietzsche'nin zıddı bir düşünür olarak ele alınabilir. Schopenhauer,

[18] http://www.livescience.com/46866-planet-apes-next-dominant-species.html (Son Erişim Tarihi: 31.05.2016)

Nietzsche ve evrim kuramının öne sürdüğü bulguları her üçünde ortak bulunan özelliklere göre, beraber ele aldığımızda ise biyolojinin bulgularına daha uygun olan bambaşka bir istenç karşımıza çıkacaktır.

1.2. BENCİLLİK KAVRAMINDA ÖRTÜK ŞEKİLDE NİHAİ İSTEME OLARAK YAŞAMA İSTENCİ VE ÖLÜMSÜZLÜK İSTENCİ

Nietzsche güç istenci kavramıyla, Schopenhauer yaşama isteği kavramıyla, evrimsel biyoloji ise "en uygunların kalımı" kavramıyla yaşamı yönlendiren ana ilkeyi bulmaya çalışmıştır. Bilimsel olarak evrimsel biyolojinin "en uygunların kalımı" kavramı yaşamı en iyi açıklayan görüş olarak görünse de, felsefi açıdan ve özellikle yaşamın anlamı ve değeri açısından yaşamı açıklamakta tek başına yetersizdir. Yukarıda belirtildiği gibi, bir tür, çok kötü şartlarda acı dolu bir yaşamla ya da değersiz, aşağılık bir yaşamla evrim sürecinde diğer türlere en baskın çıkan tür haline gelebilir. Ama yaşamın değeri sadece hayatta kalmaktan mı ibarettir? Doğaya, çevre şartlarına en üstün uyumla en uzun süre yaşanan çok uzun bir ömür, felsefî açıdan da önemli midir? Veyahut insanlığa ya da yaşama kendi genleri dışında ne katar? Öte yandan Nietzsche'nin güç istenci kavramı da hayatı açıklamak, üstelik hem biyolojik hem de felsefî açıdan açıklamak konusunda tek başına yetersizdir. Yukarıda, Nietzsche'nin güç kavramı ile asıl kastettiğinin, entelektüel bir güç olduğundan bahsedilmişti. Yine de, böylesi bir sınırsız gücün de ne amaçla istendiğinin cevabını Nietzsche tatmin edici bir şekilde verememektedir. Benzer şekilde, tüm yaşamını dünyadaki, hatta evrendeki en güçlü yaratık ya da şey olmaya adamış ve bunu başarmış bir varlık, kendi güç istencinin emriyle kendi güç duygusunu tatmin edip, gücüne güç kattığı gibi, yaşama ya da evrene veyahut bütün bir *kozmos*'a ne katar? Diyelim ki, Hitler İkinci Dünya Savaşı'nı kazandı ve tüm dünyayı ele geçirdi. Böylesine büyük bir gücün büyük bir güç olma, her şeye karar verip her şeyi kontrol edebilme gücü dışında ya da Nietzsche'nin güç istenci kavramıyla öne sürdüğü gibi, kendine yeni değerler yaratma dışında değeri nedir? Ya da Schopenhauer'un istemesini susturmuş insanı, ister yaşama isteğini olumlayıp

sıradan bir hayat sürsün, ister yadsıyıp ulu bir kişi, bir ermiş olarak yaşamdan ötesine geçsin, bu insanın kendisinden başka bir insana ya da kendisi dışındaki hayata katkısı nedir?

Aslında her üç görüşün de ortak bir noktası vardır: “Ölümsüzlük İsteği”. Özellikle, tüm biyolojik süreçler tek bir amaç üzerine kurulmuştur, evrimin bir ereği olmasa da, tüm biyolojik yaşamın gizli ereği budur: genleri sonsuza kadar bir sonraki kuşaklara aktarıp genlere ölümsüzlük kazandırmak. Biyolojik süreçlerin kendi başına tek tek bireylere ölümsüzlük kazandırması evrim sürecini durduracağı için imkânsız olsa da, biyolojik süreçler ve evrim en azından evrimsel eleğin üstünde kalabilen türlerin genlerine ölümsüzlük kazandırmıştır. Şu an her birimizde ilk insan türlerinden beri tüm atalarımızın genleri yaşamaktadır. İşte, üremenin en güçlü dürtülerden biri olarak tüm yaşamı etkilemesi, genlerin üzerimizde gerçekleştirmek istediği “ölümsüzlük isteği”nin bir görünümüdür. Ayrıca bu istek sırf genlerde değil, farkında olsun olmasın tüm canlı bireylerinde de mevcuttur. Annelik içgüdüsü, babalık içgüdüsü, aslında hep bireyin kendi genlerini çocuklarına aktararak ölümsüzlüğe ulaşma arzusunun görünümleridir. Genler üzerinden böylesi bir ölümsüzlük istencinin doğada ve insanda nasıl gerçekleştiği, bir etolog ve biyolog olan Richard Dawkins tarafından ele alınmıştır ve ileriki kısımlarda ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Şimdilik burada, Nietzsche’nin güç istenci kavramıyla insanın en uç noktada arzuladığı gücün aslında ne olabileceği konusunda söylenenler yeterlidir.

II. BÖLÜM: BENCİLLİK KAVRAMININ FELSEFİ VE BİLİMSEL YÖNDEN AÇIKÇA ELE ALINIŞLARI

2.1. SOSYAL DARWİNİZİM AÇISINDAN BENCİLLİK KAVRAMI

Bencillik kavramını, insan doğasına içkin kaçınılmaz bir olgu olarak açıkça ele alan görüşlerden birisi, Sosyal Darwinizmdir. Sosyal Darwinistler tarafından, kaçınılmazca var olan bu bencilliği yok etmek mümkün olmadığına göre, toplumun genelinin çıkarı için bir ön kabul olarak varsayarak, bütün bir sistemi bu ön kabule göre kurmanın gerektiği öne sürülmektedir. Bu görüşlerin temelinde ise Sosyal Darwinizmden daha eski ve liberal kuramın da en temel kabullerinden biri olan bir kavram yatmaktadır. Adam Smith'in "Gizli El" olarak kavramsallaştırdığı bu görüşlerini ele alabilmek için, Burada Adam Smith'ten uzunca bir alıntı yapmamız zorunludur:

> Fakat her topluluğun yıllık geliri daima tam olarak endüstrisinin bütün yıllık üretimlerinin takas edilebilir değerine eşittir, ya da o takas edilebilir şeyle tam olarak aynı şeydir. Her birey, bu yüzden, elinden geldiğince, kendi kapitalini yerel endüstriye bağışlar, ve böylece o endüstrinin üretiminin en büyük değere doğru yönelmesini sağlar; her birey toplumun yıllık gelirini elinden geldiğince yükseltmek için çabalar. Ve genellikle, tabi ki, ya toplumun genel çıkarına hizmet etmek için çalışır ya da bu çıkara ne kadar hizmet ettiğini zaten bilir. Yerel endüstriyi yabancı endüstriye tercih ederken de, sadece kendi güvenliğini amaçlar; ve o endüstriyi bu şekilde yönlendirirken, sadece kendi çıkarını düşünür; bu durum içindeyken de, diğer başka durumlarda olduğu gibi, niyetinde içerilmeyen gizli bir el tarafından belirli bir ereğe ulaşmak için yönlendirilir. Ya da bu amaca dahil olmayan topluluklar için her zaman en kötüsünü düşünür. Toplumun genel çıkarına gerçekten yöneldiği zamana göre, kendi çıkarını takip ederek çoğu zaman bu genel ereğe daha faydalı olur. Toplumun genel çıkarı için ticareti etkileyenlerin ne kadar iyi işler yaptıklarını bilmezdim. Tabii ki, bu etkilenim tacirler arasında pek yaygın olmayan bir etkilenmedir ve çok az söz bu tacirleri bundan (kendi çıkarları için çalışmaktan) vazgeçirebilir (Smith, 1955, s. 593-594).

Adam Smith'in gizli el şeklinde kavramlaştırdığı ve Herbert Spencer'ın Sosyal Darwinist görüşlerini Charles Darwin'in evrim kuramıyla ilişkilendirerek yorumlanabilecek bu örtük kabule göre, ekonomik sistemde ya da tarihsel-toplumsal alanda ekonomik olarak güçlü olan bireylerin kazanmasına ve ekonomik olarak güçsüz bireylerin rekabette kaybetmesine izin vermek,

ekonomide kendiliğinden bir denge sağlayacaktır. İşte bu kabul, doğal seçilim kavramına atıfta bulunarak yapılan en yaygın ekonomik liberalizm temellendirmesidir. Ayrıca, hemen hemen aynı şeyi, evrim kuramıyla ilişkilendirilerek savunan Sosyal Darwinizmin de türediği temel görüşlerden birisi sayılabilir.

Liberal ekonomik modeller gibi Sosyal Darwinizm de bireyin mülkiyetini esas almaktadır. Sosyal Darwinizmin, bireyin mülkiyet hakkını savunurken dayandığı temel sav ise mülkiyet edinme serbestliği olan bir toplumun, mülkiyeti reddeden ya da bireyin değil toplumun mülkiyetini savunan toplumlara göre ekonomik ve sosyal olarak daha ileri bir toplum olacağı iddiasıdır. Sosyal Darwinizmi kuramsallaştıran düşünürlerden olan Herbert Spencer, Adam Smith'in "görünmez el" olarak kavramsallaştırdığı ve herkesin kendi çıkarı peşinde koştuğu bir özel mülkiyet sisteminin toplumda kendiliğinden bir denge kuracağı, böylece de üretim ve sermaye birikimi açısından ilerlemeyi kolaylaştıracağını öne sürdüğü *Ulusların Zenginliği* kitabının yayınlanmasından yaklaşık yüz sene sonra kendi yazdığı eserlerde aynı konuyu ayrıntılarıyla ele almıştır.

Toplum, Spencer'a göre her şeyden önce üretilmiş bir ürün değil, gelişmekte olan bir organizmadır (Spencer, 2004, s. 168) (Spencer, 1960, s. 116). Ayrıca o, gelişmişlik düzeyine göre tüm dallanıp budaklanmalarıyla bütün parçaları birbirine ve bütüne doğrudan bağlı yaşayan bir yapıdır (Spencer, 2004, s. 170-171). Tıpkı canlı bir organizmaya yapılan dış müdahalelerin organizmanın kendiliğinden olan gelişimini bozması gibi, organizma analojisiyle değerlendiren topluma yapılan dış müdahaleler de toplumun gelişimindeki kendiliğindenliği bozar. Böylece Spencer, hem Lamarck'ın hem de Darwin'in evrim kuramlarına açık atıflarla, devlet müdahalesinin neredeyse hiç olmadığı ve herkesin kendi çıkarı peşinden koştuğu bir toplumun, çeşitli kanunlarla dayatılan yaptırımlar ve getirilen kısıtlamalarla işleyen devletçi bir topluma nazaran kendiliğinden bir dengeye ulaşması bakımından, kolay yönetilebilen özgür bir toplum olacağını öne sürmüştür. Ona göre insanların doyum bekleyen arzularıyla yönlendirilen özel teşebbüsleri ve kendiliğinden kurdukları işbirliği, sosyal ilerleme konusunda, devletin aracılığıyla yürütülen teşebbüslerden çok daha fazla şey başarmıştır (Spencer, 1960, s. 102). Herhangi bir işi olmayan ve boş gezenler

ise bir işe yarayanların üzerinden geçinen hiçbir işe yaramayanlardır. Böyle insanların mutsuz olması ise doğaldır (Spencer, 1960, s. 23). Devlet böyle hiçbir işe yaramayanlara, bir işe yarayanlardan aldığı vergilerle yardım ederse değersizlerin soyuna destek olurken, değerlilerin soylarını artan vergi oranlarını anne-babalarının üzerine yükleyerek dezavantajlı duruma düşürecektir (Spencer, 1960, s. 24). Spencer'a göre doğada değersiz bireyleri bu şekilde dışarıdan destekle yaşatmak söz konusu değildir. Canlı bireylerinin bakıma muhtaç olduğu o ilk yıllar dışında, bireyler doğadan liyakatlerine orantılı bir şekilde faydalanırlar ya da layık oldukları şekilde ödüllendirilirler. Liyakat ve layık oldukları şeyler ise yiyecek bulmak, barınak bulmak, düşmanlardan kaçmak gibi hayatın gerekliliklerini yerine getirmelerine göre belirlenir. Kendi türünden bireylerle rekabette ve diğer tür bireyleri ile çatışmasında hastalıklı ya da iyi bahşedilmiş oluşuna göre ya zayıf düşüp öldürülür ya da gelişip çoğalır (Spencer, 1960, s. 105). Başka türlü yönetim şekli sağlanırsa, bu, zaman içinde tür için ölümcül olacaktır (Spencer, 1960, s. 105). Dolayısıyla doğada aile ya da aynı akrabalık grubu içindeki davranışlar ile aile ya da akrabalık grubunun dışındaki davranışlar birbirine zıttır (Spencer, 1960, s. 106). Diğer bir ifadeyle, canlı bireyler bakıma muhtaç olduğu yıllarda aile fertleri tarafından özgeci bir yaklaşımla bakılır, erişkinlikte ise bunun tersi olarak halen bakıma muhtaç olan canlı bireyler ailesinden ya da başka canlı bireylerinden hiçbir yardım almadan kendi liyakatlerince layık oldukları şeyleri elde ederler. Bu iki tutumun birbirinin alanına müdahale etmesi ise tür için dolaysızca ya da dolaylı bir şekilde yıkıcı olacaktır (Spencer, 1960, s. 106). İşte Spencer, bir Sosyal Darwinist olarak bu durumun insan türü için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Cömertliğin temel prensip olduğu aile etiğiyle adaletin temel prensip olduğu devlet etiği arasındaki radikal ayrım korunmalıdır (Spencer, 1960, s. 107). Başka bir deyişle, insan bireyleri, bakıma muhtaç olduğu o ilk yıllarında aileden cömertçe yardım görmeli, fakat erişkin olduğunda bu kendiliğinden dengeye sahip olan rejimden kendi liyakat ve başarılarına göre hak ettiği tüm ödül ve cezaları almalıdır.

Herbert Spencer, Adam Smith'in de piyasadaki dengenin herkesin kendi çıkarı peşinden koşarak genel faydaya hizmet etmesi şeklindeki *laissez-faire* kabulünü bir adım öteye taşımış, bu kabulü evrim kuramlarına atıfta bulunarak

temellendirip, aynı zamanda liyakatli ve ekonomik ortama uyum sağlamayı başarmış bireylerin hayatta kalması, diğerlerinin ise kaderine terk edilmesi şeklinde insan türü bireylerini de kapsayacak şekilde geliştirmiştir. Diğer bir deyişle, Adam Smith için ekonomide kendiliğinden denge salt metaların ve üretilen ürünlerin dağıtımı açısından sağlanırken, Herbert Spencer için bu kendiliğinden denge bir doğa kanunu olarak insan türünün ilerlemesi için de doğal seleksiyon ve uygunların hayatta kalımı olarak sağlanacaktır (Spencer, 1960, s. 110). Devletin dışarıdan müdahalelerle ve yaptığı kanunlarla Spencer'ın tabiriyle "hiçbir işe yaramayanlar"ı iyi yaşatmaya çalışması beraberinde sürekli yeni düzenlemeler getirerek, devletleşmeyi arttıracak ve devletler, devletçiliğin son derece artarak hayatın her alanına müdahale ettiği bir rejim olarak komünizm tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.

Böylece herkesin kendi çıkarı peşinden koşarak genel çıkara hizmet ettiği serbest piyasacı bir özel mülkiyet düzeni Adam Smith ve Herbert Spencer tarafından olumlanmaktadır. Sistemin uygulanabilirliği açısından faydacı sayılabilecek bir yaklaşımla yaptıkları bu değerlendirmeyi ise mülkiyet serbestliği olan bir toplumda, arz ve talebin ekonomik ve sosyal dengeyi kendiliğinden kuracağı kabulüne dayandırmaktadırlar. Adam Smith'in "görünmez el" olarak, Herbert Spencer'ın ise biyolojiden yola çıkarak "en uygunların hayatta kalımı" olarak kavramlaştırdığı bu denge, alım satım ilişkilerinin, rekabetin sürekli dışarıdan müdahalelerle düzenlenmek zorunda olduğu diğer sistemlere göre kendiliğinden kurulacak, sürekli bir denetim mekanizmasına ihtiyaç duyulmayacaktır. Bunun temelinde de, evrimci görüşlerin doğada var olduğunu tespit ettikleri doğal seleksiyon mekanizmasının ekonomik ve sosyal hayatta da geçerli olduğunu savunan Sosyal Darwinist görüşler bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, nasıl ki doğada ortama en iyi adapte olanın kazanması ve genlerini sonraki kuşaklara aktarması bazı türlerin yok olmasına rağmen doğal dengeyi sağlıyorsa, ekonomik ve sosyal hayatta da güçlü olan ya da ekonomik ve sosyal ortama en iyi uyum sağlayan bireylerin rekabette galip çıkması ekonomik ve sosyal sistemin dengesini kendiliğinden sağlayacağı kabul edilmektedir. Herbert Spencer'ın ve Charles Darwin'in görüşlerinden yola çıkılarak Sosyal Darwinizm şeklinde kavramsallaştırılan bu

kabule göre, ekonomik sistemde ortama, yani rekabete uyum sağlayamayan ya da güçsüz kalan bireylerin iflas etmek ya da rekabette başarısız olmak suretiyle elenmesi, bu elenen bireylerin çıkarına olmasa da genel olarak ekonomik sistemin yararına olacak ve böylelikle toplum başarılı bireylerin piyasada tutunması sayesinde daha kaliteli hizmet ve ürün alacaktır.

2.2. MAX STIRNER AÇISINDAN BENCİLLİK VE ALTRÜİZM KAVRAMI

Nietzsche'nin, güç istenci kavramı bağlamında, insanın asıl istediği şeyin ne olduğunu araştırırken söyledikleri, en uç noktada bencilce eyleyen birinin kendisi için en genel anlamda neyi istediği konusunda dikkat çekicidir. Güçle kastedilenin neler olabileceği incelenmişti. Nietzsche bencillik kavramını, bencilliğin nesnesini "güç" olarak belirleyip dolaylı yoldan ele alırken, Nietzsche'den biraz daha önce yazan Max Stirner ise, bencilliği doğrudan inceleyip, tüm her şeyden soyutlayarak kendinde ve kendisi için bir bencilliğin ne olduğunu daha açık bir dille ele almaktadır.

Max Stirner'de bencilliğin açıkça dışavurumu, "Benim için Benden daha önemlisi yoktur" (Stirner, 2013, s. 18)! sözleriyle dile getirilmektedir. Ben'i incelerken de, Stirner, insanı ve toplumu tin, tek, ben ve biricik şeklinde iç içe geçmiş kavramlara ayırmaktadır. Biricik'e (der Einzige) varana değin süren incelemesinde, ilkin, toplum, bütün halinde bir tin olarak belirmektedir. Bu aşamada her şey tine bağlıdır, doğru ve hakiki tin ise ideal tin olan "Kutsal Tin"dir (Stirner, 2013, s. 25). İnsanın doğumdan yetişkinliğe erinceye kadarki yaşamını tin açısından değerlendiren Stirner'e göre, insanın çocukluktaki düşünceleri, düşünceden başka bir şey değildir. Tek tek meseleler hakkında birbirinden ayrı düşüncelerdir. O yüzden bunlar, mantıklı düşüncelerden oluşan bir düşünce evreni kuramamaktadırlar. Bir meseleye bağlı olan herhangi bir düşünce ise, Stirner'e göre, henüz salt düşünce, mutlak düşünce değildir (Stirner, 2013, s. 24). İnsan, salt düşünceyle gençlik döneminde tanışmaktadır. Hakikât, özgürlük, insanlık, insan gibi düşünceler insanın ruhuyla gençlikte

buluşur ve ruhu aydınlatır (Stirner, 2013, s. 24-25). Fakat insan, bu dönemde, tinin yoksulluğuyla zenginliği arasındaki ayrımın farkına varır, mükemmel tine ulaşmak için çabalar (Stirner, 2013, s. 25). Yeniyetme genç, dünyayı düzeltmek ve kafasındaki ideale göre tasarlamak ister, yetişkin ise dünyayı olduğu gibi kabul eder. Yetişkin insanda, dünyayı ideallere göre değil, çıkarları doğrultusunda işleme fikri ağır basar (Stirner, 2013, s. 25). Kendi bedensel yaşamını harcatacak şekilde tin olmayı, hayatının mihenk taşı haline getirenler, diğer bir deyişle, tinselliği sonuna kadar yaşayan gençler, yalnızca idealler ve eyleme dökülmemiş fikir veya düşüncelerden öteye geçemezler (Stirner, 2013, s. 25-26). İnsan ancak kendi bedenselliğini sevebilir, yaşamından ve bedeninden zevk alabilirse, kişisel ya da egoistçe bir çıkara sahip olacaktır (Stirner, 2013, s. 26). Bu da ancak yetişkinlik döneminde gerçekleşir. Dolayısıyla, yetişkin adam daha ben-merkezcidir. Delikanlı ise kendi dışındaki şeyler, özellikle tinsel şeyler için, sözgelimi, Tanrı, vatan ve benzerleri için coşkuya kapılan bir "hayalperest"tir (Stirner, 2013, s. 26). Genç adama göre, tinsellik dışındaki her şey yüzeyseldir (Stirner, 2013, s. 27). Böylece, insanlık ile kişinin yaşamı arasında bir analoji kurulmadan önce, insanın yaşamının tinsellik ve bencillikle bağlantısı şu şekilde özetlenebilir: Çocuk gerçekçidir, dünyanın şeylerine bağlıdır, ama giderek her şeyin arkasında saklı olanı keşfetmeye başlar. Genç delikanlı idealisttir ve düşünceler onu heyecanlandırır, coşturur. Bu yüzden tini ve tinselliği her şeyin üzerinde tutar. Yetişkin ise nesneleri ve düşünceleri kendi çıkarları için kullanan bir egoisttir (Stirner, 2013, s. 27).

İnsanlığın gelişimi incelendiğinde, Stirner, Hristiyanlık öncesi dönemi insanın gelişimindeki çocukluk dönemine benzetmektedir (Stirner, 2013, s. 28). Eskiler olarak tabir ettiği bu dönemin insanları, tıpkı çocuklar gibi, dünyayı bir hakikat olarak ele almaktadırlar. Ancak zamanla, Eskiler, dünya dedikleri hakikatin arkasında yatan hakikatsizliğin farkına varmışlar ve tıpkı tine, tinsel şeylere daha büyük önem atfeden gençler gibi, dünyanın beyhude ve fani olduğu fikrine kapılarak Hristiyanlığa ulaşmışlardır (Stirner, 2013, s. 29). İnsanlığın bu çocukluk döneminin kapanışı, en net haliyle Sofistlerin tutumunda gözlenmektedir. Tıpkı, aklıyla birçok soruna çözüm bulacağını fark eden bir çocuk gibi, Sofistler de aklın her şeye egemen olduğunu fark etmişlerdir. Aklın

gücünün egemen olduğu dönemden sonra ise yürek temizliğine sıra gelmiştir (Stirner, 2013, s. 31). Çünkü yürek halen dünyevi konularla ilgilenmektedir, dünyanın tutsağı konumundadır ve her türlü içerikle özgürce oynama ve her türlü içeriği biçimlendirme yetisi kazanan anlama yetisi gibi, yürek de gücünü kazanmalıdır. Böylece, dünyevi her şey aşağılanmaya ve yüreğin esenliği uğruna aile, millet, vatan ve benzeri dünyevi şeylerden vazgeçilmeye başlanmıştır (Stirner, 2013, s. 31-32). Yürek, Sokrates'le birlikte denetlenmeye ve arındırılmaya başlar, bundan böyle yürek hiçbir şey için çarpmaz hale getirilir. Sofistler döneminde böylesi bir arılığa anlama yetisi erişirken, Septikler döneminde yürek de içeriği boşaltılıp arı hale getirilmiştir (Stirner, 2013, s. 32).

İnsan, dünya olaylarına karıştığı ve dünyayla ilişkisinde tutsak olduğu sürece tine dönüşememiştir. Eski Çağ'ın sonuna kadar bu böyle devam etmiştir. Oysa tin için dünya ve doğal bağlar yoktur, tinsel olgular ve tinsel bağlar vardır (Stirner, 2013, s. 32). İnsan, eğer Septiklerin söylediği gibi, dünyaya karşı kayıtsız hale gelirse, dünyadan kurtularak kendini tin olarak duyumsayabilir (Stirner, 2013, s. 32). Eskiler, böylece, büyük bir çaba sarf ederek kendilerini tin saymayı başarmış ve süreç içinde Hristiyanlaşmıştır. Tin ise sadece tinsel olan konularla ilgilenir ve her şeyde tinin izlerini arar. Bunun Hristiyanlıktaki yansısı, mümin tinin, yani Hristiyanın, her şey Tanrı'dan geldiği için sadece Tanrı'dan kaynaklandığı açıkça ortada olan konularla ilgilenmesi şeklinde olmuştur (Stirner, 2013, s. 33). Yahudi ise, Hristiyan olmadığı için tinsellikten uzakta bir şekilde bir önceki aşamada kalmış ve nesnel şeylere değer vermeye devam etmiştir (Stirner, 2013, s. 34). Böylece Yahudilik ve Hristiyanlık, tinsel açıdan iki kutup halinde birbirine karşıt olarak var olmaya başlamış ve Yahudiler Eskiler diye tabir edilen Hristiyanlık öncesi insanların tutumunu bir ölçüde devam ettirmiştir.

İnsanın gençlik dönemiyle analoji kurularak ele alınabilecek Hristiyanlık döneminde, felsefe de salt tinsel konularla ilgilenmeye başlamıştır. "Düşünüyorum, o halde varım" diyen Descartes'ın felsefesi ise bunun ilanıdır. Bu felsefi tutumla birlikte, insanın düşünmesi, varlığıyla bir hale gelmiş ve dolayısıyla insanın yalnızca tin olarak var olduğu kabul edilmiştir (Stirner, 2013, s. 35). Eski Çağ, şeyler dünyası ve dünya düzeniyle ilişkisini giderek yitirmiş,

insanın doğa dolayısıyla kurmak zorunda olduğu, aile, devlet gibi bütün ilişkileri ise bu eski dünyanın bir parçası olarak yok sayılmaya başlamıştır. Amaç, tinsel özgürlüğü kısıtlayan tüm can sıkıcı engellerden kurtulmaktır (Stirner, 2013, s. 38). İşte, bu noktada, Stirner, Nietzsche'nin *décadence* olarak tabir ettiği, insanın doğaya ve kendi doğasına yabancılaşması fikriyle paralel bir görüşe sahiptir. Hristiyanlıkla birlikte her şeyi tine indirgeyen ve şeylerle dünyayı reddeden insan, Nietzsche'nin deyimiyle *décadence* içerisindedir, Stirner'e göreyse şeyleri, dünyayı ve bedenini yok sayarak Ben'ini tin karşısında reddetmektedir.

Stirner, Nietzsche'den farklı olarak, Hristiyanlığı kendi gelişim ve mezhepleşme sürecinde inceleyerek daha ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Eskiler için dünya bir hakikat idi, fakat Eskiler bu hakikatin arkasındaki hakikatsizliği fark edip Hristiyanlık aşamasına geçmişlerdi. Daha sonra, Yeniler için tinin bir hakikat olduğu söylenmiştir ve onlar da bu hakikatin arkasındaki hakikatsizliği keşfederek yeni bir aşamaya geçmenin arifesine gelmişlerdir. Hristiyanlığın izlediği yol, Eski Çağ'ın izlediği yola benzemektedir. Akıl, Reformasyon'u hazırlayan döneme kadar dogmaların egemenliği altındadır, Reformasyon öncesindeki yüzyılda ise sofizmin başkaldırısına benzer şekilde başkaldırmış, Sofistlerin aklın gücünü fark ederek başkaldırması gibi akıl bir adım daha öteye götürülüp inançla ilgili önermeleri eleştirmeye başlamıştır (Stirner, 2013, s. 39). Aklın özgürleşmeye çalışması, yüreğin Hristiyanlığa bağlı kalıp aklın keyif ve hazza yönelmesini mubah görmeye kadar varmıştır (Stirner, 2013, s. 39).

Luther'in ortaya çıkışında yürek, içinde taşıdığı Hristiyanlıktan birden bire kurtulmamıştır. Yine de yüreğin Hristiyanlıktan uzaklaşışı bu dönemde hızlanmış, Hristiyanlığın yürek üzerindeki ağır yükü hafifletilmiştir (Stirner, 2013, s. 39-40). Yüreğin Hristiyan içerikten uzaklaşmasıyla geriye kalanlar boş bir sıcak yüreklilik ve içtenlik, tamamen genel bir insan severlik, insan sevgisi, özgürlük bilinci ve öz bilinç olmuştur (Stirner, 2013, s. 40). Ancak yürekteki yükler hafifledikçe, insanlar tinleri için nesne bulamaz hale gelmişlerdir. Tinin gözünde insan egoisttir, sevilecek bir yön taşımaz. Hristiyan ise artık tini sever, ama salt tin olan kişiyi bulamaz (Stirner, 2013, s. 40). İnsanı etiyle kemiğiyle, yani cisim olarak sevmek saf içtenliğe, teorik ilgiye ihanet sayılmaktadır. Saf

içtenlik, salt teorik iştiraktir. İnsana kişi olarak değil, “İnsan” olarak dert ortaklığıdır ve ancak bir ideye teorik ilgi duyulabilir (Stirner, 2013, s. 40). İnsan kavramı dışında, kişi olarak insan ise saf içtenlik ya da salt teori açısından sadece eleştirilmek, alay edilmek, adamakıllı aşağılanmak için vardır (Stirner, 2013, s. 40).

Hristiyanlığın sevdiği tin, şeylerden ve cisimden o kadar soyutlanmıştır ki, aslında bir hiçtir. Tin bir yalandan ibarettir (Stirner, 2013, s. 40). Tinsel insan için ise dünya bir ayak bağıdır. Dolayısıyla, tinsel insan, tıpkı bir delikanlı gibi, dünyayı kurtarma veya düzeltme planları yapmaktadır (Stirner, 2013, s. 41). Tini ararken, sonunda, insanın elinde Tanrı’dan başka bir şey kalmaz. Eskiler, dünya bilgeliğiyle dünyanın üstesinden gelme, dünyayı aşma gayretindeyken, yeniler, tine daha da yaklaşmaya çalışarak tanrısallığın derinliklerini araştırmaya çalışan tinin faaliyeti olan tanrıbilimi geliştirmişlerdir. Böylece Eskiler dünya bilgeliğinden öteye gidemezken, Yeniler de tanrıbilimden öteye gidememişlerdir (Stirner, 2013, s. 41-42). Hatta Tanrı’ya karşı baş gösteren isyanlar bile artık tanrıbilimin çabalarıdır, yani teolojik isyanlardır (Stirner, 2013, s. 42). Tinin özgürleştirilme çabalarıyla bu, kendini açığa vurur. Tin, salt kendiyle meşgul olmadığı, salt kendi dünyasıyla ilgilenmediği sürece özgürleşemez. Dünyevi ortamda tin, bir yabancıdır. Tin, tinsel dünyada gerçekten tin olabilir (Sitrner, 2013, s. 42). Bu tinsel dünyayı ise, tin, kendi kendisinden edinecektir. Tinsel bakış açısına göre, nasıl bir akıl hastası kendi yarattığı dünyada yaşıyorsa, tin de kendine tinsel bir dünya yaratmalıdır ve onu yaratmadıkça da tin sayılmayacaktır (Stirner, 2013, s. 43). İşte, burada dünyayı hiçe sayıp tini ön plana çıkarmanın Stirner’e göre bir gerçeklikten kopuş, dünyaya bir yabancılaşma olduğu bir kez daha açıktır.

İnsan, bedeninin tutsağıdır. Tinsellikle arasındaki en büyük engeldir. Ama beden yok olsa bile, düşünce, yani tin ebediyen kalır. Dolayısıyla insanın bedeni öldüğünde, sonsuz hayata kavuşmuş bir tin geriye kalacaktır (Stirner, 2013, s. 44). İşte, Hristiyanlıktan uzaklaşılmasına rağmen aslında Hristiyanlıktan kopamamak burada başlar. Hristiyanlığın dogmalarına yönelik kuşkularla insan, tinin ölmezliğine duyulan inancını kaybetse bile, tinin en iyi varlığı olduğu ve tinsel konuların kişi üzerinde her şeyden fazla hak sahibi olduğu düşüncesinden

kolay kolay kurtulamaz. Bu nedenle de, tini ön planda tutan insan, bir tanrıtanımaz olsa da, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölümden sonra yaşama inananlarla fikir birliği içinde egoizme karşı çıkar (Stirner, 2013, s. 44).

Fikir birliği içinde karşı çıkılan egoizmi ise Stirner, yaşamını bir ideye, bir fikre, yani tinsel bir konuya adayıp bütün kişisel çıkarlarını ona feda etmek yerine, sadece bu kişisel çıkarlara hizmet etmeyi yeğleyen insanın durumu olarak tanımlamaktadır. Örneğin bir vatansever, vatanı uğruna tüm çıkarlarından vazgeçer. Çünkü vatan da bir idedir (Stirner, 2013, s. 44). İşte, böyle bir durumda vatan idesi, en az tanrı idesi kadar tinseldir ve bir tanrıtanımaz için tanrı idesinin yerini alabilir. Bunun gibi, teolojiden ve tanrısallıktan uzaklaşır görünse de, Stirner'e göre, teolojin ideleriyle kurulmuş tinselliğin yerini, başka idelerle kurulmuş ama teolojiden aslında uzaklaşamamış bir tinsellik almıştır. Ona göre, bir hakkı kendi çıkarına kullanan kişi, eşitlik idesine karşı suç işleyen bir egoist sayılmaktadır. Ya da, yine kendi çıkarı için başkaları üzerinde hâkimiyet kuran kişi, özgürlük idesine karşı suç işleyen bir egoist sayılır (Stirner, 2013, s. 45). İşte bu noktada, Stirner'in kişi ve toplum için öne sürdüğü ayrım belirginleşmeye başlar ve ilkin kişi konusunda kendini gösterir. Yukarıda, kendi çıkarını ön planda tutan birisinin egoist sayılmasının nedeni, kişinin kendi Beninin ikiye ayrılıp öz Benin, yani tinin, daha değersiz sayılan öbür Benin üzerinde egemen kılınmaya çalışılmasıdır. Dolayısıyla, Descartes'la birlikte başlayan ruh-beden dualizmi, Stirner için, tin-beden düalizmi şeklinde öz Ben-Ben düalizmine dönüşmüştür. Bu düalizmde ise Ben, Stirner'e göre, bu bölünmeye isyan eder ve Benine yabancılaşan tinsel insan tarafından egoist diye yaftalanır. Oysa bu, tinselliğin aşırı ileri götürülmesidir. Öyle ki, Stirner, tinsel çıkarı ön planda tutanları, herhangi bir güzel kadın için şövalyelik hizmetini, onu dünyanın tek güzel kadını ilan edecek kadar ileri götüren birine benzetmektedir (Stirner, 2013, s. 45). Böyle bir insan, kendisine göre değil, tinine ve tine ait olana göre, diğer bir deyişle, fikirlere göre yaşamaktadır.

Stirner, tinin tanrısallaştırılması sürecini ise, tinin ilk yaratısını incelerken ortaya koyar. Tin, doğası gereği, tinsel olanı ortaya koyar. Ancak burada ilk tinsel yaratının ne olduğu, yani geriye doğru gidildiğinde yoktan yaratılmış olan tinin ne olduğu sorunuyla karşılaşılır. Böylesi bir yoktan yaratılmış tinin ilk yaratısı ise

kendisidir, yani tindir. Nasıl ki bir düşünür, düşünmeden önce düşünür olamazsa ve ilk düşüncesini yaratarak kendisini bir düşünür olarak yaratmaktaysa, tin de tinselliği yaratmakla ortaya çıkar. İnsanın tin olmasını da, ancak, ortaya çıkardığı tinsel yaratılar sağlar (Stirner, 2013, s. 45-46). Ne var ki, insan, kendini bir düşünce yaratıcısı olarak düşünürden, bir şarkı yaratıcısı olarak şarkıcıdan ne denli zor ayırırsa, kendisini tinden de o denli zor ayırır ve her defasında, kendisinin aynı zamanda tinden başka bir şey de olduğunu duyumsar. Yine de, insanın düşünen Ben'inin, düşünmenin coşkusuyla düşünmenin dışında kalan her şeyi kolayca unutması gibi, tin coşkusuna tutulan Ben ise tin içinde kendini kaybetme özlemine kapılır. Ancak bu, insan tinden başka bir şey olduğu için imkânsızdır ve böylece tin, insanın erişemediği uhrevi idealden ibaret kalarak tanrılaşır. Tin artık tanrıdır, tanrı ise tindir (Stirner, 2013, s. 46). İşte bu yüzden, tin söz konusu olduğunda insan, teolojiden kurtulamamaktadır. İnsan, tıpkı bir softa gibi, tin olmayan her şeye karşı savaş ilan eder ve Stirner'e göre, kendi çıkarı peşinde koşanı egoizmle yaftalaması bu yüzdendir.

İnsanın yanılgısı, Stirner'e göre, tinin her şeyi kapsayacak şekilde genişletilmesiyle başlar. Oysaki insan, tinden daha fazlasıdır, ama tine kendisini kaptırıp kendisini tinden daha az görmeye başlar. İnsan tin olmaya çalışır, ama olamaz, tin olmadığı için de elbet bir başkası olacaktır; Ben, onun ismine Tanrı demektedir (Stirner, 2013, s. 46). Böylelikle tin yüceltildiğinde, teolojiden uzaklaşanlar da önünde sonunda tekrar Tanrı'ya varacaktır.

Stirner'e göre, Feuerbach'ın, tanrıyı insanın özü olarak gösterme çabası da insana yeni bir tanrı yaratmıştır. Çünkü insan bu düşünme biçimiyle en fazla Tanrı'yı tahtından indirip yerine yeni bir tanrı koymuştur. Bu tanrı ise insandır ve artık bir tin, bir ide olarak insan, Tanrı olarak görülmektedir (Stirner, 2013, s. 48).

Stirner, tinleri, tanrıdan başka, hayaletlere de benzetmektedir (Stirner, 2013, s. 50) ve hayaletlere duyulan inanç azaldıkça, tinsel varlıklara, dolayısıyla Tanrı'ya duyulan inanç da azalmıştır (Stirner, 2013, s. 49). Çünkü hayalet, gerçekte tin olan, ama bir beden görüntüsü verendir. Dünya da, batıldır, hiçliktir, göz kamaştıran bir görüntüdür. Hakikatte var olan, ruh ve tindir. Dolayısıyla da

dünya, tinin gözle görülebilen bedenidir (Stirner, 2013, s. 50). Düşünceler ise tinsel varlıklardır, şey değillerdir. Şeylerin tini, özdür, idedir. Buradan yola çıkarak, düşünülenler dünyadaki en gerçek olandır, asıl hakikattir. Hakikat ise kutsal ve sonsuzdur, yani, eksik ve sonlu insan için ulaşılamazdır (Stirner, 2013, s. 51). Hristiyanlığın etkisinin azalmasıyla ise insan için kutsal olan ve hakikat, biçim değiştirmiş, doğaüstü olmaktan çıkıp dünyevi bir kutsallık haline gelmiştir (Stirner, 2013, s. 52). Hakikati oluşturan ve kutsal olan, artık “insanlık” gibi idelerdir. Bunun gibi yüce varlıklardan her biri ise bizim üzerimizdeki varlıklardır (Stirner, 2013, s. 53). Tanrıtanımazlar, “en yüce” adıyla anılan yüce varlığı, yani Tanrı’yı tahtından indirip, yerine “insan” kavramını koymuşlardır. İnsan kavramı ise tek tek insanlardan daha yüce bir kavramdır. Tinsel düşünen insana göre, Tek’lerden ve Ben’den daha kutsaldır (Stirner, 2013, s. 53-54). Beden ise insanlık kavramının ya da insanlık hayaletinin beden şeklinde görünümünden ibaret hale gelmektedir. İşte böylece, insanlık teolojiden uzaklaşmış görünse de, bir tanrısallığın yerine başka bir tanrısallığı koymakla yetinmiştir. “En yüce özü inkar eden kişi için tek Tanrı da, Üçlü Birlik’ten oluşan Tanrı da, Luther’in Tanrısı da, *étre supréme* de, veya asla Tanrı olmayıp en yüce özü Tanrı yerine temsil eden İnsan da aynı şeydir, onun için hepsi birdir, aralarında hiçbir fark yoktur” (Stirner, 2013, s. 55).

Hristiyanlığın dönüşümü sürecinde, İsa sayesinde asıl tin ya da asıl hayaletin insan olduğu, bir hakikat olarak kabul edilmeye başlamıştır. Böylece de, hayalet bir bedene bürünmüş, Tanrı, insan olmuştur (Stirner, 2013, s. 57). İnsan kavramının böylesi bir tanrısallığa erişmesiyle de, kendine özgülüğü ve bedenselliğiyle Biricik’e daha yakın olan Tek’in karşısında Halk, daha üstün bir varlık olarak kabul edilmiştir. Halk Tek’lerin içinde varlığını sürdüren bir hayalet gibidir (Stirner, 2013, s. 58). Halk artık yeni tinlerden bir tanesidir. Tek ise ancak bu tine ya da bu tinle ilişkisi olan bir başka tine hizmet ettiği oranda önemli görülmektedir (Stirner, 2013, s. 58).

Tek’in değerini kaybetmesi, Stirner’e göre kısaca, insanların, yüksek bir fikre kendini kaptırmasından kaynaklanır ve yüksek bir fikre kendini kaptırmayı ise Stirner, fanatizm olarak niteler (Stirner, 2013, s. 59). Kelimenin yaygın kullanımı, fanatizme kapılanların eğitimsiz, kendini az geliştirmiş kişiler olduğu çağrışımını

doğurabilir. Fakat Stirner'e göre, fanatizme en çok aydınlarda, eğitimli ve kültürlü insanlarda rastlanmaktadır, çünkü bunlar, tinsel konulara yoğun bir ilgi duymaktadırlar; tinsel konular ise yüksek bir fikir addedildiklerinden, bu yoğun ilgi fanatizm olmak zorundadır. "Kutsala duyulan ilgi 'fanatik' bir ilgidir" (Stirner, 2013, 62). Bu açıdan, Stirner, liberalleri eleştirmektedir. Mevcut düzene karşı olan o günkü liberaller, Stirner'in Schlosser'dan aktardığı sözlere göre, inançsızlıklarında öyle fanatiklerdi ki, bu fanatikliğin, keşişlerin, rahiplerin, Cizvitlerin ve benzeri tarikatların ibadet ve din kitaplarındaki sözlere inanma konusundaki fanatikliklerinden hiçbir farkı yoktu (Stirner, 2013, s. 62). Artık Tanrı'yla işini bitirmiş, Hristiyanlığı üzerinden atmış biri de, Stirner'e göre, ahlaklı biri gibi davranmakla aslında halen ahlaklı ve edepli bir Hristiyan olmayı sürdürmektedir. Çünkü böyleleri, Tanrı'ya ve Hristiyanlığa inanmasa bile, ahlakın, törenin buyruklarına inanmaktadır (Stirner, 2013, 62-63). Kutsal bir şey için savaşan fanatikler, ilk bakışta birbirlerine benzemez görünmektedirler. Koyu Ortodokslar, Katolikler, Aydınlanmacılar vb. hepsi de birbirinden farklı gibidir. Her birinin birbirinden farklı hakikatleri vardır. Ancak hakikatin bizzat kendisi, yani şu veya bu hakikate değil, hakikat kavramı sarsılmak istendiğinde hepsi de aynı tepkiyi verip buna karşı çıkarlar (Stirner, 2013, s. 64). Ahlak konusunda da bu böyledir. Ortodoks ahlakı, Katolik ahlakı, Protestan ahlakı, Aydınlanmacı ahlakı birbiriyle çatışır görünseler de ahlaklılığın kendisi, yani bir ide ya da tinsellik olarak ahlak söz konusu olduğunda hepsi de ahlakın safında birleşmeye meyillidir. "'Hakikat, ahlaklılık, hak, aydınlık ve benzeri' ilkeler kutsal sayılmalı ve hep böyle kalmalıdır" (Stirner, 2013, s. 64).

Stirner, ahlaklılık açısından Aydınlanmacılarla Hristiyanları karşılaştırırken daha çok burjuva ahlaklılığını konu edindiğini söylemektedir (Stirner, 2013, s. 76). Ahlaklılık, "İnsan"ı ilkeleri için tek ölçüt haline getirdiğinde durum farklıdır. Artık dinle ilişkiler tamamen koparılır, böylesi bir insancı ahlakta ise "İnsan"ın yanında Tanrı'nın yeri yoktur. Böyle bir ahlaka sahip kişileri Stirner, "Eleştirici" olarak isimlendirir ve onlar din ilkeleriyle karışmış olmaktan ileri gelen kirlilikten kurtularak "insanlık" kavramı olarak mutlak güç mertebesine ulaşmıştır. Ahlaklılık ise, özgürlük, insancılık, kendinin bilince varma gibi kavramların yanı sıra varlığını sürdürür (Stirner, 2013, s. 76). Tıpkı hakikatin bir hakikat olarak

varlığını sürdürmeye devam etmesi istendiği gibi, burjuva devleti de itibarını kaybetse bile, devlet, özgür devlet olarak varlığını sürdürür ya da özgür toplum adı altında yeniden doğar (Stirner, 2013, s. 76). İnsanlık kavramı ile bütünleşmiş ahlaklılık da, din ile bağlantısını kopardıktan sonra, artık kendini din haline getirir ve o da biçim değiştirerek var olmaya devam eder (Stirner, 2013, s. 76).

İnsanlık kavramının, yeni bir tanrı misali insanlığın önüne çıkmasıyla, sevginin de nesnesi değişmiştir. Ahlaki sevgi söz konusu olduğunda, bir insan, belli bir insan, yani o insan olduğu için sevilmez, insan kavramını temsil ettiği için sevilir (Stirner, 2013, s. 79). Dolayısıyla kişi ya da Stirner'in deyimiyle Tek, yine insanlık kavramının tinselliği karşısında silinmeye başlar. Tek'in insanlık karşısında böyle silinmesi ise, aslında, Stirner'e göre, ikiyüzlü bir tutumdur. İnsanın "kendi çıkarını düşünmemesi" gerektiğini söyleyenler, insanın kendini inkâr etmesini ve öz benliğini bastırmasını istemektedir. Bu inkâr edilmesi gereken kendi ise kişinin kendi Ben'idir. Ancak altrüistik bir tutumla kendini bastırmanın faydası, yine insanın kendisinedir. Böylelikle insan, ikiyüzlü bir şekilde, kendi çıkarını düşünmemekle kendisine "hakiki çıkarı" sağlamaktadır (Stirner, 2013, s. 80). Çünkü insan, kendi çıkarı dışında bir amaç için çalıştığında, savaştığında, kendisini altrüist addeder, ancak kişi bu amaç konusunda karar verecek yargıcın kendisi olduğunu düşündüğü sürece, altrüist değildir (Stirner, 2013, s. 81-82). Stirner'in sözleriyle, "İnsan amacını kendi gücünün egemenliğinde tuttuğu sürece, altrüist değildir" (Stirner, 2013, s. 81). Stirner, bu noktada Luther'in ünlü sözlerini hatırlatır: insan, "işte ben burada duruyorum, başka türlü davranmam mümkün değildir" derse ve kutsal bir amaç uğruna aynı ölçüde kutsal bir çaba harcadıysa altrüisttir (Stirner, 2013, s. 81). Dolayısıyla, insan, uğruna mücadele ettiği o amacı, o tinselliği kendi yargıçlığıyla belirliyorsa, o amaç kendi amacıysa, Stirner'e göre altrüist görünerek aslında kendi çıkarı peşinden koşmaktadır. Stirner, bu duruma Liberal ve Anti-liberallerin çatışmasını örnek göstermektedir. Liberaller, tinin özgürlüğünü, yani ahlaklılığın, yasaya uygunluğun, dindarlığın ve Tanrı korkusu türünden tinlerin özgürlüğünü istemektedirler. Anti-liberaller de aslında böyle istemektedirler, ama her ikisi arasındaki kavganın konusu, bu ideler ve tin hakkında söz hakkına kimin sahip olacağıdır (Stirner, 2013, s. 85). Yani mesele,

aynı tinsellik için kimin yargıç olup kimin salt yargılanan kalacağıdır. İşte bu da, altrüist-egoist tartışmasında altrüizmden yana olanların bir diğer ikiyüzlülüğüdür.

Stirner, insanı ve insan ilişkilerini incelerken hiyerarşi kavramı üzerinde de durmaktadır. Kimilerinin bazı kişilerin üzerinde, diğerlerinin de altında olması şeklinde olan hiyerarşi, Stirner'e göre, sırf insanlar arasında yoktur. İnsanlar genellikle eğitimliler ve eğitimsizler diye iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruptakiler, eğitimlerine göre, düşüncelerle ve tinle meşgul olurlar. Hristiyanlık sonrası dönemin ilkesi, böylece, düşünce olmuştur. Bu yeni dönemin hiyerarşisinde üst noktada bulunan, eğitimliler ve kültürlüler, kendileri tarafından kabul edilen düşüncelere saygı gösterilmesini ve bunlara tabi olunmasını istediler. Devlet, hükümdar, Kilise, Tanrı, ahlaklılık, düzen vb. kavramlar sadece tin için var olan düşünceler ve hayaletler olarak bu dönemde egemen olmuşlardır. Eğitimsiz kişiler, bir hayvan ya da çocuk ise bu düşünceleri umursamazlar. Onlar sadece nafakalarının peşinden koşarlar, ama onlara karşı güçsüzlüklerinden ötürü onlara tabi olup düşüncelerin egemenliği altına girerler (Stirner, 2013, s. 96). Stirner, bu durumu tek bir cümleyle özetlemektedir: “Hiyerarşi, düşüncenin egemenliği, tinin egemenliğidir” (Stirner, 2013, s. 96)! Hiyerarşinin en tepesinde bir insan değil, bir düşünce, bir tin oturmaktadır. Bizim için erişilemez olduğundan da kutsaldır (Stirner, 2013, s. 96). İşte bu en tepedeki tin, Hristiyanlığın etkisinde olduğu dönemde Tanrı'dır, Hristiyanlığın Protestanlıkla birlikte etkisinin kırıldığı ve Hümanizmin başladığı dönemde ise “insanlık”tır. Hiyerarşi çağlar boyunca değişmekte, ama en tepede olan tin ve tinsellik, kapsamı değişse de aslında hep aynı kalmaktadır. Hangi ide ya da tinsellik için savaşırsa savaşsın, bir ide veya tinsellik için savaşan herkes ise, Stirner'e göre, papaz zihniyetlidir (Stirner, 2013, s. 100). Stirner, bu noktada, anarşizmin kurucularından Proudhon'u dahi örnek verir. Proudhon, “mülkiyet hırsızlıktır” diyerek mülkiyet edinmeye cürüm damgası vurmuştur. Böylece hırsızlığı nefret edilecek bir suç olarak kabul ettiğini belli ederek bu noktada din savunucularıyla paralel bir görüşü savunmaktadır (Stirner, 2013, s. 101).

Altrüizm savunulduğunda, kişisel çıkardan söz edilemez. Ama hırsızlığa karşı olunduğunda asıl ilgilenilen, kişisel çıkarını gayri meşru bir yoldan gerçekleştirerek hırsızlık yapan değil, hırsız kavramıdır. İnsan ve hırsız

kavramları, tinsel bakış açısına göre, bağdaşmaları mümkün olmayan, birbirlerinin tersi olan iki kavramdır. Hırsızlık yapan, kendi içindeki İnsan'ın ya da "İnsanlık"ın onurunu ayaklar altına almış olur. Bu şekilde düşünmeyle, hırsızlık olayına kişisel ilgi azalır (Stirner, 2013, s. 101). Yani kendi bedenselliği ve kendine özgülüğüyle kişi, yine asıl nesne değildir. Bu bakış açısına hâkim olan, "filantropi" (philanthropie), yani insan-severliktir. Sevilen insan ise yine Tek, kişi ya da tek tek her insan değil, "İnsan" sözcüğüyle ifade edilen o gerçekdışı ve hayal ürünü ya da hayalettir. Amaç ise, insan idealinin her yerde gerçekleştiğini görmektir (Stirner, 2013, s. 101). Hümanizme en çok sahip olduğu düşünülen Liberaller içinse, Tanrı korkusunun yerini insan korkusu almıştır (Stirner, 2013, s. 107). İşte tüm bu noktaya kadar söylenenler, Stirner'den sonra benzeri konuları işleyecek olan Nietzsche'nin yeniden değerlendirilmesini önerdiği dekadan değerlerin açıkça dile getirilmiş bir şeceresi gibidir.

Liberalizmin yükselişe geçişini ayrıntılarıyla incelemeden önce, Stirner, Protestanlığa değinmektedir. Protestanlık, Katoliklikte yoğun bir şekilde bulunan Kilise etkisini azaltmış, devlet ve Kilise kutsal olsa da inanç daha çok içe yönelmiştir. Sonunda da o kutsal sayılan devlet ve kilise, içe daha çok sindirilmiş ve bir vicdan meselesi haline gelmiştir. Protestan için, vicdandan atılamayan ise kutsaldır ve vicdanlılık onun karakterinin en belirleyici özelliğidir (Stirner, 2013, s. 114). Böylelikle, "vicdan denilen o gözetleyici casus, tinin en ufak hareketini izler, her türlü eylem ve düşünce onun için bir vicdan meselesidir" (Stirner, 2013 s. 114). Böylece insan, Protestanlıkla birlikte gizli bir polis devleti haline gelmiştir. Protestan dinine bağlı insan ise, doğal içgüdüleri ve vicdanı arasında kalmıştır. İncil'in temsil ettiği akıl, Katolik mezhebindeki Kilise'nin aklı yerine geçmiştir. Böylece Kilise'nin aracılığı giderek ortadan kalmış, Katolikler, buyruğu, yani Kilise'nin buyruğunu yerine getirmekten müsterih olurken, Protestanlar vicdanlarının yolundan ve doğru bildikleri yoldan gitmeyi tercih etmişlerdir. Bunun sonucunda, sıradan bir Katolik kendini ruhban sınıfından biri gibi görmezken, her Protestan bizzat din adamı haline gelmiştir. Sonunda da tine aracılık eden Kilise'nin aradan çekilmesiyle tinsel olan tamama ermiş, Reformasyonun, Stirner'in lanet diye tabir ettiği etkisiyle Ortaçağ aşılmıştır (Stirner, 2013, s. 115).

Protestanlıkla birlikte, evlilik ve devlet gibi dünyevi kurumların yeniden saygınlık kazandığı düşünülmektedir. Hâlbuki tinselliğin zirve noktalarından birisi olan Protestanlıkla dünyevi olan bizzat dünyevi bir olay olarak itibar kazanmamış, tinselleştirilerek bu dünyadan koparılmıştır (Stirner, 2013, s. 116). İşte Katoliklikle Protestanlık arasındaki bir fark da budur. Katolikler cismani dünyayı kendi haline terk eder, onun zevklerinden istifade etmekten geri kalmaz, ama aklı öne çıkarıp tutarlı davranan Protestanlar ise, dünyeviliğe kutsallık atfederek onu yıkmaya çalışmaktadırlar (Stirner, 2013, s. 116). Protestanlar kutsallığa bağlı kalmak için, duyusalın kendisinde de bir kutsallık keşfetmeye çalışmaktadır, Katolikler ise bunun tersine duyusalı kendilerinden uzaklaştırmaya çalışmakta ve diğer doğa olayları gibi kendine özgü değerini koruduğu özel bir alana kaydırmaya gayret etmektedirler (Stirner, 2013, s. 117). İşte böylece, tinsel hiyerarşide tinle aynı seviyede bulunabilecek Kilise gücünü kaybeder, tin ise Protestanlık ile gücünün doruğuna ulaşır. İnsanın gelişimiyle kurulan analojiye dönüldüğünde, Protestanlık, insanlığın tine ve tinselliğe büyük değer atfettiği delikanlılığının adeta baharıdır.

Kutsal kavramına dönüldüğünde ise, Protestanlıkla birlikte Kilise'nin gücü azalsa da, başka bir tehlikeyle karşılaşılmaktadır. Yukarıda söylenildiği gibi, Protestanlık dünyeviyi kutsallaştırma amacındadır. Dolayısıyla Katolik Kilisesinin kendisi gücünü yitirse de, tinsellik anlamındaki kilisenin duvarları genişlemekte ve dünyevi alan içinde giderek daha fazla yer kaplamaktadır. Kilisenin bu tinsel duvarları içinde kalan her şey kutsal sayılmaktadır (Stirner, 2013, s. 124). Bu da cisimsel varlığa da sahip olan Ben'in köşeye kıstırılması demektir.

Tinsel kilisenin sınırları genişlerken, Hümanizmin de etkisiyle dünya yeni bir değişimin etkisine girmiştir. Bu değişimin öncüleri liberallerdir. Ancak Stirner'e göre, yine ortada yalnızca tinsel iktidarın el değiştirmesinden başka bir değişim yoktur. 18. Yüzyıldaki Fransız İhtilali ile mutlak monarşi, iktidarı "insan"a, yani insanlığa devretmiştir. Devlet ve ulus ön plana çıkmıştır ve kişiler devlet, ulus olarak birlikteliklerinde sadece insandırlar. Hakiki insan ulustur, ama bu bakış açısına göre biricikliğe daha yakın, diğer bir ifadeyle daha şahsına münhasır olan Tek, egoist olarak görülmektedir (Stirner, 2013, s. 126). Devlet ve ulus söz

konusu olunca, Tekliğin üzerinden atılması ve kendinin, hakiki İnsan olan ulus ve devlete adanması beklenmektedir (Stirner, 2013, s. 126). İşte tüm bunlar, Fransız İhtilalinin ana unsurlarından biri olan burjuvazinin söylemleridir.

Yeni düzende, özel çıkarlar ve özel kişilere yer yoktur. İnsan kendinden vazgeçip, "kendi çıkarını düşünmeyip" sadece devlet için yaşamalıdır. Böylece tek tek kişiler silinmiş ve devlet asıl kişi haline gelmiştir (Stirner, 2013, s. 127). Bu süreçte, burjuvazinin, ihtilalin ana unsurlarından biri olarak ortaya çıkışı ise, mülkiyet meselesine dair bir konu sayesinde olmuştur. O dönemde, hükümetin paraya ihtiyacı vardır. Monarşinin ilkesi gereği, o döneme tüm özel mülklerin tek sahibinin devlet olduğu fikri hakimdir. Devlet paraya ihtiyacı olunca da, aslında kendi mülkü olan ama vatandaşların kullanımında olan parayı ve mülkleri elde etmek için yasa çıkarmaya kalkışmıştır. Devletin kendi mülkü olanı almak için yasa çıkarması ise halkta ve burjuva arasındaki mutlak hükümet yanılsamasını yıkmıştır. Çünkü halk ve burjuva, devletin, kendisinin olanı almak için yasa çıkarmaya kalkışması ile aslında o mal-mülkteki asıl mülkiyet hakkının kendisine ait olduğunun ve kendisinin de bazı hakları olduğunun bilincine vararak hak kavramının farkındalığına ulaşmıştır (Stirner, 2013, 127-128). Böylece de ihtilaldeki mücadeleyle halk ve burjuva sınıfı, hak bilincini geliştirip, mutlak devletten kendi haklarını talep ederek almıştır.

Ancak, hak kavramı konusunda Stirner, Nietzsche'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, hak kavramının içeriği güç ve iktidardır. Güç ve iktidar kimde ise, hak ondadır (Stirner, 2013, s. 129). Dolayısıyla, monarşi sırasında güç asiller ile kraliyet ailesindeydi, o yüzden mülkiyet hakkı onlara aitti. İhtilalle birlikte ise halk ve burjuva, kendi gücünün farkına varmış ve bu güç vasıtasıyla mülkiyet hakkıyla birlikte birçok hakkı elde etmiştir. Dolayısıyla, Stirner'e göre, yine ortada iktidarın el değiştirmesinden başka bir değişim yoktur. Mutlak monarşinin karşı konulmaz iktidarı, yine aynı şekilde karşı konulmaz bir iktidarın, hatta halkın monarşisi olarak halk ve burjuvanın eline geçmiştir. Hatta Stirner'e göre, monarşinin soyluları olan "asil efendi", diğer bir deyişle soyluların iktidarı, bu yeni egemen erkle, "ulusun egemenliği"yle kıyaslandığında çok daha güçsüzdür (Stirner, 2013, s. 129). Dolayısıyla, egemenliğin halka geçmesiyle, gücün daha adil bir şekilde dağıtıldığından söz

edilemez. Güç, tüm halkın ve burjuvanın katılımıyla daha da artmış ve çoğunluğun monarşisi olarak cumhuriyete dönüşmüştür. Artık gücü elinde bulunduran asiller değil, ulus ve devlet tanımına uyan insanları temsil eden kavram olan "insanlık"tır.

Stirner'e göre, ihtilal, kârlı çıkanın kim olduğuna bakılarak, en çok burjuvaziye yaramıştır. Binlerce yıldan beri özlenen, etrafında erkini kısıtlayan birçok efendi ve efendicik bulunmayan o mutlak hükümdarı burjuvazi yaratmıştır. Mülkiyeti en çok elinde bulunduran ve dolayısıyla en güçlü halk sınıfı olan burjuvazi, kendisinden izin alınmadan hiçbir hak elde edilemeyen tek efendiye dönüşmüştür (Stirner, 2013, s. 130).

Sınıflar monarşisi döneminde, Tek, bir sürü küçük monarşiye bağımlıydı. Bu küçük monarşiler ise esnaf locaları, soylu sınıfı, ruhban sınıfı, burjuva sınıfı, şehirler, komünler gibi topluluklar idi (Stirner, 2013, s. 131). Tek, bu küçük topluluklardan birine üye olmalıydı ve sadece ait olduğu tüzel kişilik aracılığıyla devletle ilişki kuruyor, dolayısıyla devletle arasına ait olduğu o topluluklar giriyordu. Tıpkı, Katoliklik Tanrı'yla araya Kilise'yi sokarken, Protestanlıkla birlikte Tanrı'yla aradaki aracıların ortadan kalkması gibi, ihtilalle birlikte, en yüce tinsellik olan devletle aradaki aracı topluluklar ortadan kalmış ve tek bir ulus kavramıyla insanlar devletle doğrudan ilişki içine girmeye başlamıştır. İşte böylece, Stirner'e göre, daha mükemmel ve daha mutlak bir monarşi yaratılmıştır (Stirner, 2013, s. 131-132). Artık tek erk, devlettir, insan ise ait olduğu ulusla birlikte bu tinsel erke doğrudan katılmaktadır. Artık Tek, politik bir Protestan'dır (Stirner, 2013, s. 132).

Burjuvazinin kazandığı haklar özel olarak incelendiğinde görülecektir ki, burjuvazi, liyakat sayesinde hak edilen soyluluktur (Stirner, 2013, s. 132). Böylelikle burjuvazi, çalışmadan hak ve mal elde eden soylulara göre, çok çalışarak istediği konuma gelme hakkı elde etmiştir. Devlete yararlı olan burjuva liyakat kazanmaktadır (Stirner, 2013, s. 133). Dolayısıyla bu fikir, tersinden düşünüldüğünde, devlete yararlı olmayan ya da sırf "kendi çıkarı peşinde koşan"ın işe yaramaz olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Çağdaş anlamıyla liberalizm, böylece, ilkin, burjuvazinin yükselişiyle ortaya çıkmıştır.

Liberalizm ise, “var olan koşulların akla uygun biçimde düzenlenmesidir” (Stirner, 2013, s. 134). Liberalizmin öne sürdüğü politik özgürlük ise, Tek’in devletten ve yasalardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki dinsel özgürlük, dinden özgür olmak, yani dinsiz olmak değil de aracı din adamlarından özgür olmak demekse, politik özgürlük de yasayla aradaki aracıların ortadan kalkmasıyla doğrudan yasalara bağlı olmak demektir (Stirner, 2013, s. 135). Bireysel özgürlük ise, bireyin tam bir özgürlük içinde kendi kaderini tayin edebilmesi demek değildir. Edimlerin sadece başka kişilerden bağımsız olması, ama doğrudan yasalara ve en büyük erk olan ulus ve devlete bağlı olmasıdır (Stirner, 2013, s. 136). Vatandaş “hiç kimse Bana emir veremez” demektedir, ama yasalara boyun eğmeye eskisinden daha çok mahkûmdur ve Stirner’e göre insan, bu durumda, hukuka uygun şekilde köle muamelesi görmektedir (Stirner, 2013, s. 137-138).

Ekonomik anlamda özgürlük ise, burjuva iktidarında, serbest piyasanın kabulüyle başlamıştır. Serbest rekabet ise, her bireyin diğerlerinin karşısına çıkıp kendi değerlerini ortaya koyması ve diğerleriyle mücadele etmesi şeklinde özetlenebilir (Stirner, 2013, s. 139). Ama yine, serbest piyasa rekabetinde her şey serbest değildir. Yine Tek’ler, başka bir deyişle kişiler, yasalara, ulus ve devlete karşı sorumludur. Dolayısıyla, onlardan yerleşiklik, bir iş sahibi olmanın ciddiyeti, sağlam temellere dayanan iffetli bir yaşam biçimi, düzenli bir gelir gibi nitelikler beklenmektedir (Stirner, 2013, s. 142). Burjuvanın gözüne kuşkulu, düşman ve tehlikeli görünen herkes “serseri” damgasıyla toplumdan dışlanır (Stirner, 2013, s. 143). İşte, liyakat ve Tek’lerden beklenen bunca sorumluluktan sonra, yasalara uymayan ve ulus ve devlete boyun eğmeyenler için yoksulluk devam etmektedir. Burjuva, yoksulluğu ortadan kaldırmak istemez. Tam tersine, yukarıda belirtilen kriterlere göre, servetin eşit olarak dağıtılmamış olmasını doğal bulur (Stirner, 2013, s. 143). Burjuva, her şeyi devletten aldığını, devletin rızası olmadan bir şeye sahip olamayacağını, sahip olunanların hukuki dayanağı yoksa, devletin bunları elinden alacağını düşünmektedir. Dolayısıyla burjuva, tüm sahip olduklarına devletin lütfu sayesinde sahiptir. Burjuva bu yasal dayanağa yaslanmaktadır. Hiçbir şeye sahip olmayan ise devlete karşı hiçbir borç duymamaktadır, onun devlet ortadan kalktığında kaybedecek bir şeyi

yoktur. Dolayısıyla mülksüzün gözünde devlet, ancak ve ancak mülk sahibinin koruyucusudur, mülksüzü ise sömürmektedir (Stirner, 2013, s. 145).

Mülkiyet meselesinden sonra Stirner, Toplumsal Liberalizm başlığı altında, burjuva toplumundan sonraki bir aşama olan, daha toplumcu bir düzeni eleştirmektedir. Politik liberalizmde, yani burjuva düzeninde temel ilke, kimsenin emir verme yetkisine sahip olmaması, sadece yasanın emretmesi, dolayısıyla insanların emir verme yetkisini yasalar aracılığıyla devlete teslim etmesidir (Stirner, 2013, s. 147). Ama mülkiyet söz konusu olduğunda, kişiler yasa önünde emir verme ve emir alma bakımından eşit olsa da, sahip oldukları mülk bakımından eşit değildirler. Yine de fakirin para için zengine, zenginin ise emek için fakire ihtiyacı vardır. İşte toplumsal liberalizm burada ortaya çıkar. Nasıl ki, politik liberalizmde kimsenin emir verebilme yetkisine sahip olmaması gerekiyorsa, toplumsal liberalizmde de kimsenin bir şeye sahip olmaması gerekir. Dolayısıyla politik liberalizmde emir verme yetkisi yasalar aracılığıyla hiçbir aracı olmaksızın devlete teslim edildiği gibi, toplumsal liberalizmde de mülkiyet hakkı devlete teslim edilmiştir. Böylece, bir başka kişiden bağımsız olma durumunun eksik yanı tamamlanır. Kimse kimseye emir veremez, ama bazıları diğerlerinden daha fazla mülkiyete sahiptir. Dolayısıyla özgürlüğün tamamlanması için, fazla mülkü olanın kişisel mülkiyetinden de özgür olmak gerekmektedir. Bu özgürlük ise kişisel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla sağlanacaktır (Stirner, 2013, s. 148). Böylece nasıl ki, en yüce efendi, emretme yetkisine sahip tek varlık önünde insan eşit hale gelerek sıfır olmuştu, şimdiyse en yüce mülk sahibinin önünde herkes eşit birer sefil haline gelecektir (Stirner, 2013, s. 148-149).

Stirner'e göre, mülkiyetin ortadan kaldırılması, “insanlık” menfaatine göre “kişisel olan”ın ikinci kez gasp edilişi olarak olumsuz bir durumdur. Aracıların ortadan kaldırılmasından ibaret olan özgürleşme süreci, böylelikle tamamına erer. Bireyin buyurma olanağını devlet, mülkiyet olanağını ise toplum elinden almıştır (Stirner, 2013, s. 149). Burjuvazi, tek tek kişilerin buyruğundan ve keyfi davranışlarından kurtulmayı sağlasa da, ekonomik koşulların gelişiminden doğan rastlantısal durumlar olan keyfiliği ortadan kaldıramamıştır. Bu yüzden Komünizm gibi uç bir toplumsal liberal fikir, ekonomik koşulları da değiştirerek

rastlantıların ve keyfiliğin etkilerini her alanda kaldırıp, her şeyin kurallara ve yasalara bağlanmasını savunmuştur (Stirner, 2013, s. 152).

Stirner, insancıl liberalizm başlığı altında, politik liberalizmi savunan burjuvayı da, toplumsal liberalizmi savunan emekçiyi de eleştirmektedir. Burjuvazi, İnsan'ı sadece doğuşu bakımından özgür olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla serbest piyasa ekonomisinde olduğu gibi, onu diğer her alanda gayri-insanın, yani egoistin pençesine terk etmek zorunda kalmıştır. Emekçi ise, bu eleştirel görüşe göre, en materyalist ve en egoist insan kabul edilmektedir. Çünkü emekçi, aslında insanlık için hiçbir şey yapmaz, her şeyi kendi refahı için yapar (Stirner, 2013, s. 156). Burjuva, devleti egoist emelleri için kullanırken, emekçi de aslında farklı bir şey yapmamaktadır. Emekçi saf insanlıkla ilgili hiçbir şey yapmamaktadır. İşi, kendi ihtiyacına göre ayarlanmış, gündelik bir iştir. Matbaayı icat eden Gutenberg'in işi ise tek bir iş olarak kalmaz, etkileri halen devam eden ve yaşamakta olan bir iştir. O, tüm insanlığın ihtiyacını karşılamak üzere bir iş düşünmüştür ve bu iş, sonsuza dek varlığını sürdürecek bir iştir (Stirner, 2013, s. 157).

Burjuva, belli bir uğraşı olmayan ve ahlaksızlık yapan serserilere karşı hınç duyar, emekçi ise hiçbir iş yapmamasından toplumu sömürdüğü için tembellere hınç duyar. İnsancıl kişi ise ikisini de eleştirmektedir. Ona göre, Proleter ya da emekçi insan, herkesin aynı şekilde angarya işlerin altına girerek kendi yükünü hafifletmek ve herkesin aynı boş vakte sahip olmasını sağlamak istemektedir. Ama sorun, bu boş zamanın insanca, insana layık bir biçimde değerlendirilebilmesi meselesidir. Bu yüzden de, emekçi, bu boş vakti egoistçe bir keyfiliğe terk etmiştir, burjuvazi ise insanın efendisizlik durumunu insancıl bir içerikle dolduramamış ve keyfiliğe terk etmiştir (Stirner, 2013, s. 158). Dolayısıyla her ikisi de, bu görüşe göre, egoizmin pençesindedir, halen altrüistik bir yaklaşımla davranılamamakta ve bencilliğin keyfiliği hüküm sürmektedir. Egoizme bütün kapıların kapatılması içinse, tamamen çıkarsız bir davranış amaçlanmalıdır. İnsanca olan tek davranış tümüyle çıkarsızlıktır (Stirner, 2013, s. 158). Çıkar söz konusuysa, ancak ve ancak, Tek'e yönelik, yani Herkes'e yönelik bir çıkar değil, bir ideye, bir fikre, İnsan fikrine yönelik bir çıkar olmalıdır (Stirner, 2013, s. 158). İşte, yukarıda bahsedildiği gibi, Gutenberg'in icat ettiği

matbaa da, insancıl bakış açısına göre, insanlık idesinin gelişimine katkıda bulunduğu için, yani insanlığın çıkarına hizmet ettiği için insanca bir iş sayılmaktadır.

Stirner, bu insancıl bakış açısını da eleştirmektedir. Çünkü insancıl olan da, aslında insanlık idesi için mücadele verdiğini düşünürken, kendi fikri için, kendi özgürlük fikri için mücadele vermektedir (Stirner, 2013, s. 158) ve yukarıda da söylenildiği gibi, yüce bir fikir karşısında kendisini yargıç tayin eden bir kişi de, Stirner'e göre, altrüistik değil, egoistçe davranıyordur. Üstelik böylesi bir insancıl kişinin çıkarsızlığı da, tıpkı dini çıkar gibi, semavi bir çıkardır (Stirner, 2013, s. 158-159). Dolayısıyla yine, semavi tanrının yerini semavi bir insanlık idesi almıştır. Böyle bir insan, ne geleceği için tasalanmaktadır, ne Tek'in ihtiyaçlarını, ne kendi rahatını ne de başkalarının rahatını düşünmektedir. Stirner'e göre, insanlık hayaletine kapılmış bir hayalperesttir (Stirner, 2013, s. 159).

Stirner, Ben kavramını incelerken diğer kavramlarla ilişkisini ortaya koymaktadır. Ona göre, Ben ya da Sen kavramı, bir Yahudi'den, bir Hristiyan'dan ve benzerlerinden daha fazla birisidir. Hatta Ben ya da Sen kavramı, insandan da daha fazla bir kavramdır. Bütün sayılan kavramlar birer düşüncedir. Oysa Stirner'e göre, Ben ya da Sen, bedene sahip birisi olarak soyut bir İnsan'dan çok daha fazladır (Stirner, 2013, s. 159-160). Dolayısıyla, politik liberal, toplumsal liberal ya da insancıl kişi, insanı ele alırken insanın soyut bir kavram haline gelebileceği hatasına düşmektedirler. İnsan olmadan kendisine hiçbir değer vermeyecek olan İnsancıl kişi ise, Stirner'e göre, İnsan'ın ya da İnsanlığın mükemmelliğe erişebilmesi için kıyamet gününe kadar beklemelidir. İnsan, meseleyi ters yüz etmeli ve kendine "Ben insanım! Benim içimdeki insanı yaratmama gerek yok, çünkü o zaten Bana aittir, tıpkı Benim bütün özelliklerim gibi." demelidir (Stirner, 2013, s. 160).

Stirner'e göre, insancılların vaat ettiği "insancıl toplumda herhangi bir "farklı özelliğe" yer yoktur. Özel niteliği taşıyan hiçbir şeyin değeri yoktur. Nasıl devlet içinde farklı kişi ve özel kişi değerini kaybediyorsa, nasıl emekçi toplumunda kişiye özel mülkiyet tanınmıyorsa, insancıl toplumda da farklı ya da özel olan

hiçbir şeye yer yoktur (Stirner, 2013, s. 161). Nasıl ki, öz irade, politik liberalizmde ya da burjuva toplumunda, mülkiyet toplumsal liberalizmde ya da komünist toplumda iktidarını kaybettiyse, insancıl toplumda da kendi olma veya egoizm iktidarını kaybedecektir (Stirner, 2013, s. 162). Bunun yerine ise asla ulaşılamayacak bir ideal olan İnsanlık idealinin yararına tinsel bir egoizm hâkim olacaktır.

Stirner'e göre, Ben ya da Sen kavramı, insan kavramından ya da başka herhangi bir insandan daha saygın, daha yüce, daha büyük bir insanı, ötekinden çok daha fazla İnsan olan birini açıklamaktadır. Ben ya da Sen, insan için mümkün olan en zor şeyi yerine getiriyorsa, Ben ya da Sen'in büyüklüğü sıradan insanlardan ya da insanlık kavramından daha fazladır. Böyle bir insan, başka insanların arasında İnsan olmakla değil, "biricik" insan olmakla ayırt edilmektedir (Stirner, 2013, s. 167-168). Dolayısıyla, Stirner'e göre, insanın kendini gerçekleştirdiği an, insan kavramına ya da insanlığa uygun birisi olması değil, biricik olmasıdır. Biricik olan insan, insandan daha fazla biridir, diğer insanlardan ve insanlık kavramından daha kudretlidir (Stirner, 2013, s. 168). Stirner'e göre, insanları bir arada tutan, insanları birbirine bağlayan asıl şey, Hristiyanlık, Yahudilik, Müslümanlık, İngilizlik ya da Araplık gibi ortak noktalar değildir, insanlık gibi en genel bir ide de değildir, biricikliktir. İnsan, Stirner'e göre, başka bir alt kimlik vasıtasıyla değil, ancak biricikliği sayesinde olduğu kişi olarak başka biriciklerle ilişki kurup anlaşabilir (Stirner, 2013, s. 169). Alt kimliklerin hepsi yok sayılınca, toplumsal hayatın sona ereceği, insanlar arasındaki geçimlilik, kardeşlik, sevgi ya da toplum ilkelerinin yarattığı bütün her şeyin sona ereceği itirazı getirilebilir. Ama Stirner'e göre böyle olmayacaktır. Ona göre tüm alt kimlikler ortadan kalktığında, Tek başkalarına bir bağ ile bağlanmak yerine diğer Tek ile gerçekten birleşecektir. Nasıl ki, baba ile oğul, erişkinlikten önce baba-oğul bağıyla birbirine bağlıyken, oğul reşit olunca birer egoist olarak, yani birer Tek olarak bir araya geliyorlarsa, tüm kimliklerden kurtulan Tek'ler de birbirleriyle kendileri olarak özgürce bir araya geleceklerdir (Stirner, 2013, 171).

Tek'in, liberalizmin geçirdiği aşamalarla yaşadığı değişimi, Stirner, şöyle özetlemektedir. İlk aşamada, yani politik liberalizm aşamasında, Tek, insan

değildir, bu nedenle de tek başına kişiliği bir değer ifade etmemektedir ve ne kişisel iradesinin, ne keyfi davranışının ne de buyruklarının geçerliliği vardır. Toplumsal liberalizm ya da komünizm aşamasında, Tek, insana özgü bir şeye sahip değildir ve bu nedenle de Benim, Senin ya da mülkiyet diye bir şey yoktur. İnsancıl liberalizm aşamasında ise, Tek, insan olmadığından ve insana özgü bir şeye sahip olmadığından hiçbir surette var olmaması gereken bir egoist olarak görülmektedir. İnsancıl liberallere göre, bu egoistin yok edilişiyle "henüz keşfedilmemiş İnsan"a yer açılmalıdır (Stirner, 2013, s. 171-172). Oysa İnsan kavramı, ancak Tek'in içinde var olabilir ve hiç ulaşılamayacak bir İnsanlık idesi uğruna Tek'i yok saymak, Stirner'e göre bir hatadır. İnsancıl liberalizm, Tek'e İnsan olarak sahip olduklarını, diğer bir deyişle İnsanlığa ait her şeyi verme iddiasındadır (Stirner, 2013, s. 172). Stirner, bu noktada, Biricik'i hiçbir şeye sahip olmayan içi boş bir kalıp olarak ele almaktadır. İşte, insancıl liberalizm de, Biricik'in sahip olduklarını görmezden gelip, İnsanlık idesi uğruna Biricik'i tek tipleştirme gayretinde olarak hataya düşmektedir. Böylece de, Hristiyanlık öğretisinin "yeniden doğuş"unun, "yeni bir yaratık ol, 'İnsan' ol" çağrısıyla gerçekleştiği sanılmaktadır (Stirner, 2013, s. 172). Politik liberalizmle birlikte Tanrı, ulus ve devlet adı altında insan olmuştu, şimdi de insancıl liberalizmle birlikte insanın Ben olduğu fikri hâkimdir. Oysa Stirner'e göre, sefillik, insancıl liberalizmde kendini tamamlamaktadır. İnsan, kendi-olma durumuna erişebilmek istiyorsa, sefilliğin, çulsuzluğun dibine vurmak zorundadır. Üzerindeki her şeyi çıkarıp atarak çulsuzluğun en ileri safhası olan çıplak-İnsan olmalıdır (Stirner, 2013, s. 174).

Liberalizmin mükemmelleştirilmesi için, bütün diğer yüce varlıkların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Teolojinin, antropoloji tarafından devrilmesi, tanrıtanımazlığın genelleştirilmesi gerekmektedir. Politik liberalizmde, efendiler ile köleler arasındaki eşitsizlik ortadan kaldırılarak insanlar efendisiz ve anarşik hale geldi. Toplumsal liberalizm mülk eşitsizliğini ve zengin-yoksul farkını ortadan kaldırarak herkesi malsız-mülksüz bıraktı. İnsancıl liberalizm ise, insanları tanrıtanımaz, ateist yaptı, Tanrı'nın yerine "İnsan"ı yüceltti. Ama hiç kimse "İnsan" idesinin ifade ettiği kavramı dolduramadığından, Tek'e göre "İnsan" çok yüksek bir öte dünya, ulaşılamaz bir Yüce Varlık, bir Tanrı haline

geldi (Stirner, 2013, s. 179-180). Böylece de, Stirner'e göre, insanın ulaşamadığı kutsal, insanlığın geçirdiği değişimlerle birlikte değişmiş, mutlak iktidar el değiştirse de iktidar bir ide olarak aynı kalmış, tin söz konusu olduğunda ise, tinin içeriği değişse de insanlığın ulaşmasının mümkün olmadığı tinselliğin kendisi değişmemiştir.

Nietzsche gibi Stirner de Tanrı'nın öldüğünden söz etmektedir. Ancak bunun o kadar da olumlu bir durum olmadığını da eklemektedir. Aydınlanmacıların girişimiyle Tanrı'nın yerini insan ya da Tanrı-insan almıştır (Stirner, 2013, s. 192). Ancak bu Tanrı-insan, bizim içimizdeki cennete saldırmakta, yani ulaşılamayacak bir ide olan Tanrı-insan ya da insanlık idesi uğruna Biz ve biricikliğindeki Ben'i giderek köşeye sıkıştırmaktadır. Bu kez, Tanrı'nın yerini alan Tanrı-insan Biz'i ve Ben'i tehdit etmektedir, Tanrı'dan sonra İnsan da ölmedikçe, Tanrı-İnsan da ölmeyecek ve biricikliğindeki Ben özgürleşemeyecektir.

Ben'in özgürleşme sürecini incelerken, Stirner, öncelikle özgürlük kavramını ele almaktadır. Liberallerin özgürlük konusundaki fikirlerini inceledikten sonra, özgürlüğün kendisini kendi görüşleri çerçevesinde inceler ve özgürlüğü, bir şeyden kurtulmak ya da onsuz olmak şeklinde tanımlar (Stirner, 2013, s. 195). Herhangi bir şeysiz olmak ise, Hristiyanlık inancında önerilen özgürlüğün anlamını tamamen karşılamaktadır. En uç noktadaki bu özgürlüğü ise günahsız, tanrısız, ahlaksız olmaya kadar götürmektedir. Her ne kadar, özgürlük, Hristiyanlığın ideali olarak tanımlansa da, Stirner, ondan vazgeçmememiz gerektiğini söylemektedir (Stirner, 2013, s. 195). Ancak herhangi bir şeysiz olma anlamındaki en uç noktadaki özgürlük, Stirner'e göre bir işe yaramaz. İnsan birçok şeyden özgürleşse de, her şeyden özgürleşemez (Stirner, 2013, s. 195). Örneğin acıkmaktan özgür olma, artık hiçbir şey yememe anlamındaysa, olumlu bir durum değildir. Asıl önemli olan, bu noktada, her şeyden özgürleşme değil, bir şeylere sahip olarak malik olmak ya da Kendi-olmadır. En uç noktadaki özgürlük, sadece düşler âleminde vardır (Stirner, 2013, s. 195-196). Kendi-olma, kişinin tüm mizacı ve mevcudiyeti, benliği şeklinde özgürlükten önce gelir. Kendi-olan insan, kurtulmuş olduğu şeylerden özgürdür ve kudretinin yettiği ya da muktedir olduğu şeylerin de sahibidir (Stirner, 2013, s. 196). Özgürlük hep

bir ideal, bir hayalet olarak kalacaktır ve gerçeğin kısıtlayıcı bağları, Stirner'e göre, kişinin, yani Ben'in etini lime lime edecektir (Stirner, 2013, s. 196). Diğer bir deyişle, insan, gerçeğin bağlarından tümüyle kurtulamaz. Yemek yemek, su içmek, uyumak, barınmak vs. zorundadır. Bu zorundalıklarından kurtulmasını sağlayacak kayıtsız şartsız bir özgürlük ise bir hayaldir. Asıl olan, kişinin sahip olduklarıyla birlikte Kendi-olmayı başarmasıdır.

Özgürlük en uçta değil, gündelik hayata daha yakın anlamıyla düşünüldüğünde, nelerden özgürleşileceği konusunda birbirinden çok farklı fikirler vardır. Ancak, sözgelimi, inanç özgürlüğü ele alındığında insan inançtan bağımsız olmak istememektedir, ona inancı hakkında hesap soranlardan özgür olmak istemektedir (Stirner, 2013, s. 199). Bu da Stirner'in, liberallerin görüşlerini incelediği ve aradaki aracılardan kurtulma şeklindeki özgürlük yorumuna uymaktadır. Böyle bir özgürlük yorumu, aslında insanların bir parça özgürlük istediğinin göstergesidir. Stirner'e göre ise, özgürlük deyince, ancak "tam özgürlük" kastedilebilir. Tam özgürlük ise pek çok insan için bir deliliktir. O halde, Stirner'e göre, insan özgürlük hayaletinin peşinden koşmaktan vazgeçmelidir (Stirner, 2013, s. 199).

Gündelik hayattaki anlamıyla özgürlük, aslında insanın kendisini her konuda bir ölçüt ve yargıç olarak kabul etmesinden kaynaklanır. Sözgelimi, eğer birisi âşık olup kendini âşığına aşk esaretiyle bağlarsa, özgürlükten seve seve vazgeçebilir. Yeniden özgür olmak isterse de, bu kez o kişiden vazgeçebilir (Stirner, 2013, s. 200). Dolayısıyla insanın istediği özgürlük kişiden kişiye ve zamana göre değişmektedir. O halde insan, kendi olup, kendini gerçekten her şeyin merkezi ve en önemli varlık kılma cesaretini göstermelidir (Stirner, 2013, s. 200). Stirner'e göre, insan, kendi tinsel varlıkları karşısında kendisini egoist bir yargıç tayin ederek özgecilik maskesinin altında bir egoist saklıyordu. Şimdi ise Stirner, insanın kendi belirlediği özgürlüğün arkasında da kendisini nasıl merkeze koyduğunu ortaya koymaktadır. Tıpkı kendisini egoist bir yargıç tayin eden insan gibi, özgürlüğün peşinde olan insan da, kendisini merkeze koymayı reddetmesine rağmen yapacağı eylemler hakkında kendi Tanrı'sının yargısına ya da kendi ahlak duygusu veyahut vicdanına başvurmaktadır (Stirner, 2013, s. 200-201), oysa tüm bunları kendi yarattığı için aslında yine kendisini merkeze

koyup kendi kararını vermekte, başvurduğu hayali yargıçlar da ne olursa olsun onun kararını onamaktan başka bir şey yapmamaktadır.

Stirner, asıl özgürlüğün, kendisine kendisinin merkez olduğunu itiraf etmeyi sağlayan egoizm ve kendi-olma sayesinde gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Her şeyin yaratıcısı olması sebebiyle kendi-olma, Stirner'e göre, yeni bir özgürlük yaratmıştır (Stirner, 2013, s. 203). "Kendi-olma, kendi ve kendinin olan her şeyi kapsar, Hristiyanların dilinde saygınlığını kaybeden kavramları gene saygınlığa kavuşturur" (Stirner, 2013, s. 213). Kendi-olmanın ise kendi dışında bir kıstası yoktur. Özgürlük, ahlaklılık, insancıllık gibi bir ide, kişinin dışında bir fikir de değildir. Sadece malikin, yani kendi-olan kişinin, diğer bir deyişle, egoizmiyle barışmış egoistin tanımlamasından ibarettir (Stirner, 2013, s. 213). Çünkü özgürlük, ahlaklılık, insancıllık gibi ide ve fikirler de, yukarıda ortaya konulduğu gibi, aslında altrüizm maskesi altında sunulan, kişinin yine kendi fikirlerinden başka bir şey değildir.

Liberalizmin insanı özgürleştirme savlarına karşın, Stirner'e göre, Hristiyanlıktaki, Ben'i, yani bedenselliğiyle var olan kişiyi hor görme durumu devam etmektedir (Stirner, 2013, 216). Çünkü liberalizm dinin etkisini azaltsa da, yukarıda da söylenildiği gibi, yerine hiç ulaşılamayacak bir tinden, diğer bir tabirle bir hayaletten ibaret olan insanlığı koymuştur. Dolayısıyla, Stirner'e göre, bu, Hristiyanlığın metamorfozundan ibaret olan bir insanlık dini haline gelmiştir (Stirner, 2013, s. 218).

İnsanlık dini, insan kavramına uygun insanı tanımlarken aynı zamanda insan kavramına uygun olmayan insan olarak gayri-insanı da tanımlamıştır. Oysa gayri-insanın bu tanımı, kendi içinde çelişkili bir yargıdır; çünkü bu yargı, insan olmadan insan olabileceği fikrini taşımaktadır (Stirner, 2013, s. 219). O halde, insan kavramının ya da insanlık idesinin hayali bir varlık olması gibi, gayri-insan da hayali bir varlıktır (Stirner, 2013, s. 220). Liberalizmin ortaya çıkardığı devlet ise, Ben'e olan düşmanlığını, onun insan olmasını, başka bir deyişle Tek'lerden ve Ben'den soyutlanmış hayali bir varlık olmasını istemekle göstermektedir (Stirner, 2013, s. 222). Böylece, halen mevcut olmayan ve henüz yaratılması gereken böyle bir devlet, ilerlemekte olan Liberalizmin ideali olarak karşımıza

çıkmaktadır (Stirner, 2013, s. 222). İnsan, aslında Ben'den başkası değildir. Dayatılan insanlık idesine rağmen insan ve Ben kaçınılmazca aynı şeydir. O halde Ben ve egoistlik, herkesin egoist olması bakımından herkeste ortaktır. Kendini Yehova'ya adayan Yahudi ve kendini Tanrı'ya tabi kılan Hristiyan saf birer egoist değildirler, Yahudi ya da Hristiyan olarak bir insan ancak sadece belli ihtiyaçlarını karşılar, kendini tatmin etmez. Bu ise, Stirner'e göre yarım kalmış bir egoistliktir, çünkü bir insanın ancak yarısına, diğer bir deyişle, yarı kendinin sahibi, yarı köle olan birine denk düşmektedir (Stirner, 2013, s. 223-224). Böylece Yahudi ve Hristiyan birbirilerini insan olarak kabul ederler, kısmen de reddederler. Fakat tam birer egoist olsalardı, birbirlerini tamamen reddettikleri oranda birbirlerine kenetlenirlerdi, çünkü tam birer egoist olarak aynı bütünlüğü paylaşırlardı (Stirner, 2013, s. 224). Tıpkı, yukarıda sözü edilen baba-egoist ve oğul-egoist gibi birbirleriyle özgürce ilişki kurarlardı. Her ikisinin de insanlık idesi altında birleşmesi de pek tabii mümkündür, ama Stirner'e göre, tanrısallaştırılmış insanlık idesi gerçek insana, yani Ben'e göre ulaşılamayacak bir yerde olmasından ötürü Tek'leri kucaklayamamakta, dolayısıyla bu ide vasıtasıyla kurulan ilişki de özgür ve tam bir ilişki olamamaktadır.

Stirner'e göre, Ben, bütün erki kendi elinde toplamalıdır ya da zaten kendi elinde olan erkin kendi elinde olduğunu itiraf etmelidir. Hangi tine göre olursa olsun, kendisini bir tinin yargıcı kılan herkes, Stirner için, egoistti. İşte, Stirner'in bakış açısıyla, bunun bilincine varılmalı ve insan kendisine Ben'inin, yani kendisinin haklı olup olmadığı konusunda ondan başka kimsenin karar veremeyeceğini, haksız olup olmadığını yargılayacak olan tek kişinin kendisi olduğunu itiraf etmelidir (Stirner, 2013, s. 231). Çünkü Ben'e verilen her hak, yabancı haktır. Hakkın ne olduğunu belirleme yetkisi sadece Ben'e ait olmalıdır (Stirner, 2013, s. 230). İşte, Stirner'in bahsettiği riyakârlıkların hepsi, kişinin ya da Ben'in kendi egoistliğini itiraf etmesiyle ortadan kalkacaktır. Bu riyakârlıktan kurtulmadıkça, Tek, devletin kutsal, ruhani varlığı karşısında onursuzluğu temsil eden bir yaratık olmaya devam edecek ve devletin temsil ettiği kutsal, ruhani varlığı tanımazsa devlet tarafından en ağır cezaya çarptırılmak üzere yargılanacaktır (Stirner, 2013, s. 245). Ben'in devletin tanıyacağı hiçbir hakka

ihtiyacı yoktur, Stirner'e göre, "Hak, bir hayalet tarafından insana verilen bir kaçıklıktır; erk ise bizzat Ben'im, Kendim'im" (Stirner, 2013, s. 259).

Stirner'e göre insanlığın vardığı noktada, devlet ve insanlık idesi ile sonuç olarak tüm uygarlığın durumu bir tımar sisteminden ibaret hale gelmiştir. Bu sistemde tüm haklar ve mülkiyet Ben'in elinden alınmış, o hayaletten ibaret olan İnsanlık'ın eline verilmiştir. Bedensel varlığı ve tüm yapıp etmeleriyle Tek'in her şeyi gasp edilmiş ve "insan"a verilmiştir. Tek ise o yüce ve ulaşılamaz kutsal ide karşısında tepeden tırnağa günahkâr biri olarak görülmektedir (Stirner, 2013, s. 358, 359). Bu günahkârlık yaftası ile de, insan önce kendi bedenselliğine, sonra da bu bedensellik dolayısıyla yaşayacağı kendi öz hazlarına yabancılaşır. Bu noktada, Stirner'in görüşleri bir açıdan Nietzsche'nin insanın kendi doğasına yabancılaşmasına dair görüşlerine, haz açısından da hazcılığın görüşlerine benzemektedir. Çünkü Stirner'e göre, Ben'in dünya ile ilişkisi, ondan yararlanması, onun tadına varması ve onu kendi öz hazzı için kullanmasındadır (Stirner, 2013, s. 395). Oysa yaygın olan fikir, insanın bir yaşam görevi olduğu ve kişinin kendi yaşamının bunun için bir vesile olduğudur (Stirner, 2013, s. 399). Bu yaşam görevi, dinsel açıdan, bu dünyadaki yaşamın kısıtlanması sonucu ebedi yaşam, seküler açıdan ise kendi öz Ben'ini kısıtlayarak insanlık idesine uygun bir yaşam sürmektir. İnsanın egoist Ben'i insan idesini gerçekleştirmek için susturulmalıdır. Oysa Stirner'e göre, "ben insanım" ifadesi ters yüz edildiğinde insan idealinin gerçekleştiği, diğer bir değişle, insan idealinin Ben'in içinde zaten içkin olduğu görülecektir. "İnsan, Ben'im –Biricik olan Ben!" denildiğinde insan kavramının ne olduğunu araştıran "insan nedir" sorusu, kişisel bir "İnsan kimdir?" sorusuna dönüşmüş olacaktır ve soru, kendi-olan Ben'in bizzat kendini ortaya koymasıyla kendi kendine yanıtlanmış olacaktır (Stirner, 2013, 453). İşte böylece, Stirner'e göre, insanın bütün tinselliklerin ardına sakladığı riyakârlığı son bulacak, kendi-olmayı başaran kişinin tüm bencilce edimlerine rağmen kaçınılmazca insan olduğu görülecektir.

Bu noktaya kadar, Stirner'in bencillik bağlamında söyledikleri, Nietzsche'nin güç ve güç istenci bağlamında söyledikleriyle pek çok noktada uyuşmaktadır. Özellikle, dinin ve ahlaki erdemlerin dinsellik ve ahlaklılık kisvesi altında kimi kişilerin güç istencine hizmet etmesi olgusu, Stirner'de altrüizm kisvesi altında

egoist çıkarlara hizmet etmesi şeklinde ele alınmıştır. Ayrıca, Nietzsche'nin *décadence* kavramı, Stirner'in metninde, bu kavramın ismi anılmadan, ama tinsellik karşısında cisimselliğin ve bedenin reddi olarak insanın doğasına yabancılaşması şeklinde çok yerde işlenmiştir. Ne var ki, Nietzsche'nin söylediklerinin topluma ne şekilde uygulanabileceğinin karanlık olması gibi, Stirner'in söylediklerinde de toplum açısından bir uygulanabilirlik sorunu vardır. Stirner'in iddia ettiği gibi, insanın kendi egoistliğiyle yüzleşmesi, riyakârlığın aşılması ve insanın her yönüyle, özellikle de Tek olarak gerçekçi bir şekilde ele alınması açısından oldukça faydalıdır. Herkesin tek tek egoistçe davrandığı bir toplum, riyakâr bir toplum olmaması açısından belki daha dürüst bir toplum olabilir, ancak böylesi bir toplumun ne şekilde bir denge ve düzene sahip olacağı Stirner açısından belirsizdir. Tüm bedenselliğini hiçbir ahlak ve kural tanımadan, tüm tinselliğini de bencilce çıkarlarını her alanda gerçekleşmek için yaşayan Tek'lerden oluşan bir toplum, muhtemelen bir toplum olmayacak, en fazla doğa durumuna dönmüş bir topluluk olacaktır. İşte bu açıdan, Stirner'in söyledikleri insan doğasının var olduğu kabul edildiğinde, insan doğasını tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren çok başarılı bir eleştiridir, fakat bu eleştirel çözümleme sonucunda yıktığı yapının yerine konabilecek başka bir yapı tahayyül edememekte ve bir açıdan diğer anarşist kuramcılar gibi, mevcut toplum düzenlerinin tüm eksiklerini ortaya koymasına rağmen bunların yerine konabilecek makul bir düzen önerememektedir.

Yine de, insanın kaçınılmaz bencilliğini yine itiraf ederek, bencilce eyleyen bireylerden ne gibi bir ahenkli toplumun ortaya çıkabileceğini göstermek mümkündür, ama bunun için sırf felsefenin sınırları yetmemekte, canlılara dair her şeyi bilimsel bakış açısıyla inceleyen biyolojinin verilerine başvurmak gerekmektedir. Bunun için de, bir etolog olan Richard Dawkins'in, tüm canlıların davranışlarını ayrıntılarıyla inceleyerek, onlar gibi bir canlı olan insanın bencilliği ve bu bencillikten doğan doğal uyum hakkında söyledikleri dikkate değerdir.

2.3. BENCİL GEN KURAMI İLE BENCİLLİĞİN BİLİMSEL TEMELLENDİRİLİŞİ

Sosyal Darwinist düşünürlerden Herbert Spencer, devlet teşkilatlarında ya da devletin topluma aşırı müdahale ettiği durumlarda yozlaşmanın kaçınılmaz olduğunu öne sürmektedir (Spencer, 1960, s. 142). Ona göre, dışarıdan dayatılarak uygulandığında, yozlaşmayı ve insanın kaçınılmazca sahip olduğu kötülük eğilimini doğrudan ve tamamen önleyecek hiçbir önlem alınamaz, bu yüzden de tatminkâr bir sosyal devlet inşa etmek imkânsızdır (Spencer, 1960, s. 77). Çünkü er veya geç, elindeki gücü istismar edip, sistemi kendi çıkarı için kullanan birileri çıkacak ve sistemdeki yapay ahengi bozacaktır. Böyle söyleyerek Spencer, elindeki imkân ve gücü kendi çıkarı için kullanarak, toplumdaki düzeni bozma pahasına bencilce davranma potansiyeline sahip bireylerin varlığını peşinen kabul etmektedir. Fakat onun gibi insanın bencilliğini peşinen kabul eden düşünürlerin çoğu, bu bencilliğin insan doğasına içkin bir şekilde var olduğundan öte, neden kaynaklandığı konusunda bir şey söylememektedir. Bir etolog olarak Richard Dawkins ise *Selfish Gene* (Gen Bencildir) adlı yapıtında hayvan davranışları üzerinden bencil davranışların kaynağını incelemektedir.

Öncelikle, Dawkins, bencilce bir ahlakın avukatlığını yapmadığına dair okuyucuları uyarmaktadır. Bencillik kavramı, ona göre, olması gerektiğini savunduğu bir kavram değil, doğada zaten olan bir kavramdır ve o da bu kavramı bir bilim insanı titizliğinde olanı olduğu gibi inceleyerek ele almaktadır (Dawkins, 2006, s. 2-3). Bencillik, kendisini kopyalayan her türlü genin kanunudur ve Dawkins genin bu bencillik kanunu temelinde kurulmuş bir toplumda yaşamanın, yani bencilliğin son derece üst düzeyde yaşandığı bir toplumun pek de iyi bir şey olmayacağını kabul etmektedir (Dawkins, 2006, s. 3). Dawkins'e göre, bencilliğin kaynağı genlerimizdir. Genlerimiz bize bencil olmayı telkin edebilir, ama insan olarak bütün bir hayatımız boyunca genlerimize uyup bencilce yaşamak zorunda değilizdir (Dawkins, 2006, s. 3). Her canlı gibi genler insan hayatında da belirleyicidir. Ama genetik bir determinizmi savunan Dawkins'e göre, ayrıca, insanın diğer canlılardan farklı olarak, tamamen genlerine uymayıp altrüistik bir şekilde eylemde bulunma

olanağı daha fazladır (Dawkins, 2006, s. 3). Eğer bir insan ahlakı şekillenecekse, çocuklarımıza altrüizmi öğretmeliyiz, ama genlerinin etkisindeki biyolojik doğalarından ötürü onlardan kendiliğinden bir altrüistik davranış bekleyemeyiz (Dawkins, 2006, 139). Ancak, genetik olarak altrüistik davranmaya programlı olsaydık, Dawkins'e göre, altrüizmi öğrenmek daha zor olurdu (Dawkins, 2006, s. 3).

Yine de, her bilimsel görüş, insan söz konusu olduğunda, genlerin işlevinin o kadar büyük olduğunu düşünmemektedir. Kimilerine göre, insan doğasını anlama konusunda kültür o kadar başat bir role sahiptir ki, bu konuda genlerin etkisi çok azdır (Dawkins, 2006, s. 3). Dolayısıyla bu kabulden yola çıkarak, altrüistik ya da bencil davranmanın kültür aracılığıyla benimsendiği öne sürülebilir. Oysa Dawkins'e göre, doğal seleksiyon ile evrimleşmiş her şey, bencil olmak zorundadır (Dawkins, 2006, s. 4). İnsan ve diğer hayvan türlerinden bazılarının altrüistik davranmalarının temelinde de bu bencillik yatmaktadır. Çünkü altrüistik davranşlara daha yakından bakıldığında bu davranışların örtük bir bencillik içerdiği görülmektedir (Dawkins, 2006, s. 4). Bunun nasıl böyle olabildiğini ise, Dawkins, evrim kuramına grup seçilimci ya da tür odaklı değil, gen odaklı şekilde yaklaşarak açıklamaktadır. İşte bu yaklaşım, genlerin altrüistik değil de bencilce davranmaya yöneltmesinin, altrüistik davranışların sıklığını neden arttırdığını başarılı bir şekilde açıklamaktadır.

Dawkins evrim kuramını tür ve birey üzerinden inceleyen Darwin'den farklı olarak, doğal seleksiyonun en küçük yapı birimini "gen" olarak belirlemiştir (Dawkins, 2006, s. 33). Bireysel çıkarı ön planda tutulan ve seçilimin temel birimi olan, tür ya da grup değildir, hatta doğal seleksiyona uğrayan bireyin kendisi de değildir, kalıtımın birimi olan gendir (Dawkins, 2006, s. 11). Dawkins'e göre, genin ortaya çıkışında ise doğadaki bir kanun etkin rol oynamıştır. Doğada canlılar için geçerli olan, uygun olanların hayatta kalımı kanununa benzer şekilde, kararlı olanların kalımı şeklinde adlandırılabilecek ve canlı cansız her molekül ve maddeyi kapsayan bir kanun daha vardır (Dawkins, 2006, s. 12). Genin ilkel hali olarak kendi kendini kopyalayabilen ilk molekül olan çoğaltıcıların ortaya çıktığı zamanlarda, moleküllerin kararlı hale geçme isteği belirleyici olmuştur.

Çoğaltıcılar, kendisine moleküler düzeyde yakınlığı olan bir molekül yanlarından geçtiği zaman onları tutmuş, böylece, dünyanın ilk jeolojik dönemlerinde suda gezinen organik moleküllerden oluşan kadim çorba içerisinde bulunan moleküllerle birleşerek kararlı zincirler oluşturmaya başlamışlardır (Dawkins, 2006, s. 15-16). Bu çoğaltıcılarla birlikte moleküler düzeydeki kararlılık üç şekilde gerçekleşmektedir: oluşan moleküllerin uzun süre bozulmaması olarak uzun ömürlülük, kendisini çoğaltma hızı olarak doğurganlık ve kendisini doğru şekilde çoğaltma olarak aslına uygun kopyalama (Dawkins, 2006, s. 18). Böylece, moleküllerindeki seçici parçacıkların, kararlılığın bu üç haline uygun şekilde "kadim çorba" içinden uygun parçacıkları seçmesiyle, kendini kopyalayan ilk çoğaltıcıların sayısı giderek artmış, ama bu kopyalama işlemleri her molekül aslına uygun kopyalama gerçekleştirme kararlılığına sahip olmadığından, kimi zaman "mükemmel" bir şekilde gerçekleşmediği için de yanlış kopyalanan çoğaltıcılardan başka çoğaltıcılar oluşmuştur (Dawkins, 2006, s. 16). Bu yanlış kopyalamalar sonucunda, bir yandan çeşitlilik artmış bir yandan da çoğaltıcıların kullandığı organik moleküllerin sayısı giderek azaldığından bu moleküller için bir rekabet başlamış (Dawkins, 2006, s. 18-19) ve doğal seçilim en ilkel haliyle ilk kez ortaya çıkmıştır. Bu moleküllerin ortaya çıkışı pek olası görülmeyen bir kazanın gerçekleşmesi olarak görülebilir, ancak yaşamın ilk nüvelerin görülmeye başladığı dönemin uzunluğu hesaba katılırsa, çok küçük bir ihtimalin çok uzun bir süre içinde gerçekleşmesi olduğundan aslında gayet olasıdır (Dawkins, 2006, s. 15). Bunu Dawkins, spor toto örneğiyle açıklamaktadır. Yaşamın ortaya çıktığı zaman dilimi olan yüz milyon yıl içinde her gün spor toto oynayan birisi, kazanma ihtimali çok düşük olsa bile bu kadar uzun süre içinde çok büyük ihtimalle en az bir kere kazanacaktır (Dawkins, 2006, s. 15).

Evrim kuramına karşı Dawkins'in yaklaşımının tür temelli olmadığı, "hayatta kalma makinesi" terimi için çizdiği sınırlarda da kendini belli etmektedir. Ona göre bizler, hayatta kalma makineleriyizdir, ancak biz derken sırf insanı değil, bütün hayvanları, bitkileri, bakteri ve virüsleri de kastetmektedir (Dawkins, 2006, s. 21). Çünkü bu yaklaşıma göre bizler, hayatta kalmak için mücadele ederken aslında kendi kendimizin hayatta kalma makineleri değil, genlerin oluşturduğu

değişik dizilimli moleküller olan DNA'larımızın tür olarak birbirinden farklılaşmış hayatta kalma makineleriyiz (Dawkins, 2006, s. 21). Dış görünüşümüz birbirinden farklı olabilir, farklı türler olarak farklı uzuv ve organlara sahip olabiliriz. Fakat her bir canlıda bulunan birbirine benzer DNA'lar, hayatta kalma makinesi olarak kullandığı bizler aracılığıyla hayatta kalıp kendisini çoğaltma amacını gerçekleştirmektedir. DNA, üreme vasıtasıyla kendisini farklı yollarla kopyalar ve kimi zaman tamamını kimi zaman ise bir kısmını kendisinden sonraki kuşaklara aktarır. Böylece, hayatta kalma makinesi olarak kullandığı canlı ölse de, kendisini başka hayatta kalma makinelerinde var etmeye devam eder.

Elbette, mitoz bölünme ve tek yumurta ikizi olma gibi istisnai durumlar hariç, genetikte daha büyük bir yapı birimi olan DNA, canlı bireyine özgüdür ve aynı bütünselliğinde yaşamı canlı bireyin yaşamı kadardır. Ama DNA'ların yapı birimi olan genler çok daha uzun ömürlüdür ve üreme esnasında daha küçük parçalar halinde bozulmadan kopyalandıkları için, ömürleri kuşaklar boyunca sürer (Dawkins, 2006, s. 25). Ne var ki, doğadaki rekabet asıl olarak türler ya da bireyler arasında değil, birbirinin alternatifi olabilecek "allel" denilen genler arasında başlar (Dawkins, 2006, s. 26). Birbirinin *allel*i olan iki gen, canlı bireyde aynı özellik için birbirinden farklı alternatifleri oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, biri olduğunda bir diğerinin sağladığı özelliğe engel olacak bir özelliği canlı bireye sağlar. Örneğin, saç için, kıvırcıklık geni ve düz saç geni aynı anda var olamayacak iki fiziksel niteliği yaratır, dolayısıyla birbirinin *allel*idir. Böylece *allel* genler doğal seçilim esnasında canlı bireye sağladığı yarar doğrultusunda birbiriyle rekabete girer, birbirinin yerini almaya çalışarak üreme ile kendisini diğer kuşaklar için çoğaltmaya çalışır. İşte genlerin toplamı, bu mücadele esnasında bir popülasyonun gen havuzunu oluşturmaktadır (Dawkins, 2006, s. 26) ve genler açısından bütün bir mücadele, bu gen havuzunda kendisine yeni "hayatta kalma makineleri" bularak gen havuzunda bulunmaya devam etmektir. Bu, Dawkins'in gen tanımında da açıktır: "Gen kelimesiyle birçok kuşak boyunca bozulmadan kalmaya ve birçok kopya halinde etrafa yayılmaya yetecek kadar küçük olan bir genetik birimi kastediyorum" (Dawkins, 2006, s. 32). Bu genetik birimin DNA'ya oranla küçük olması önemlidir, çünkü

kromozomun uzunluğu arttıkça çaprazlama denilen mayozdaki bölünme işleminde bütünlüğünü kaybetme ve çeşitli mutasyonlara uğrama ihtimali artmaktadır (Dawkins, 2006, s. 32). O yüzden genin tek başına anlamlı bir genetik özelliği sağlayacak kadar büyük ama bozulmaya uğramayacak kadar küçük olması gereklidir.

Gen, genetiğin temel birimi olmasının yanı sıra, bencilliğin de temel birimidir (Dawkins, 2006, s. 36). Çünkü genler, *allel*leri ile gen havuzunda gelecek nesillerin DNA'sında yer edinmek için rekabete girerler. Her gen, allellerini elimine etmeye ve onların yok olması pahasına kendi hayatta kalma şansını arttırmaya çalışır (Dawkins, 2006, s. 36). Dolayısıyla bencilliğin ilk olarak en yoğun halde görüldüğü yer, *allel*leriyle rekabete giren genlerin düzeyindedir. Fakat bütün genler birbiriyle rakip değildir. *Allel*leri dışında diğer genler bir gen için doğal çevrenin bir parçasıdır (Dawkins, 2006, s. 37). Çünkü bir organizmanın oluşumunda, birçok farklı gen birlikte hareket etmek zorundadır. Ayrıca bir gen bazı genlerle birlikteyken başka, diğer bazı genlerle birlikteyken başka etkiye sahip olabilir (Dawkins, 2006, s. 37). Özetle, gen havuzu, genlerin geçmişteki kadim çorbaya tekabül eden ekosistemidir ve genler birbirinden farklı etkiler göstermek üzere, gen havuzundaki diğer genlerle etkileşime girmektedirler. Ya da denebilir ki, bir gen, bazı genlerin varlığında onları elimine etmek için rekabetçi davranırken, diğer bazı genlerle de yardımlaşabilir. İşte böylece, bencilliğin gen düzeyinde başlaması gibi karşılıklı yardımlaşma şeklinde altrüizm de ilk olarak gen düzeyinde başlamaktadır.

Dawkins, söyledikleri karşısında gen-merkezci yaklaşıma sahip olmakla itham edilebilir. Ne de olsa doğal seleksiyonun dolaysız tezahürü neredeyse her zaman birey düzeyinde gerçekleşmektedir. Fakat bireyin ölümü ve üremedeki başarısı uzun vadede gen havuzundaki gen frekanslarının değişimi şeklinde açığa çıkmaktadır (Dawkins, 2006, s. 45). Başka bir ifadeyle, uzun vadede birbiriyle rekabet edenler, gen havuzundaki genlerdir. Bütün genlerden oluşan gen havuzu, şu anki canlı bireylerin DNA'sını oluşturan modern çoğaltıcılar olan genler için, ilk çağlarda bütün organik molekülleri içinde barındıran o kadim çorbaya tekabül etmektedir. Evrim ise bazı genlerin gen havuzunda sayıca artması, bazılarının ise sayıca azalmasıdır (Dawkins, 2006, 45). Gen

havuzunun kadim çorbadan farkı, günümüzün çoğaltıcıları olan genlerin kendisine sürekli yeni ölümlü hayatta kalma makineleri yapması (Dawkins, 2006, s. 45) ve bu hayatta kalma makineleri ölüp giderken kendilerinin başka hayatta kalma makinelerinde var olmaya devam etmesidir.

Genin, kullandığı hayatta kalma makinesine nasıl etkide bulunduğuna gelindiğinde, Dawkins, çok uzak bir galaksiden, Andromeda'dan dünyaya radyo dalgalarıyla mesaj yollayan hayali uzaylıları örnek gösterir. Nasıl ki aradaki mesafeyi ışık hızında ilerleyen radyo dalgalarının uzun bir zamanda kat etmesi yüzünden büyük bir zaman farkı doğuyorsa, canlının oluşumundan itibaren bireye etki eden genler de bütün bir ömrün uzunluğu nedeniyle hayat boyunca benzer bir zaman farkı problemi yaşayacaktır (Dawkins, 2006, s. 52-53). Dolayısıyla, Andromeda'daki uzaylılar kısa mesajlar yollayıp cevap bekleyerek dünyaya yüzyıllar boyunca doğrudan müdahale etmek yerine, bütün yapılması gerekenleri tek bir uzun mesaja sığdırırsa daha anlamlı bir iş yapacaktır. Tıpkı bunun gibi genlerimiz de, hayat boyu canlı bireye müdahale etmek yerine, bu bireyin yapması gereken davranış ve eylem kalıplarını tek bir DNA mesajına sığdırmaktadır ve bu da, genlerin protein sentezini kontrol etmesiyle gerçekleşmektedir (Dawkins, 2006, s. 54-55).

Protein sentezi uzun bir süreçtir ve embriyonun oluşumundan bütün bir ömre yayılır. Anlık davranışları gerektiren durumlar ise çok hızlı gerçekleşmektedir. Baykuş ileride gözükür, otların hışırtısı avı ele verir, kaslar harekete geçer ve birisinin hayatı av olarak harcanır (Dawkins, 2006, s. 55). İşte, genlerimiz de, böyle bir durumda baykuşun ya da avın varlığını canlıya doğrudan haber vermez. Kaslarımıza göre oldukça pasiftirler. Sadece canlı bireye bütün bir hayatı boyunca kullanacağı davranış kalıpları sunarlar. "Eğer dalların üzerinde bir çift parlak ışık görürsen, kaç" ya da "eğer otlar hışırdarsa, oraya dikkat kesil" gibi. Bu süreç aynı zamanda, bilgisayarlarla programlanan simülasyonlara benzemektedir. Hiçbir simülasyon gerçekte olabilecek her ihtimali içermez. Ama iyi bir simülasyon olası olay örgülerini kod halinde içinde taşır, o anki durum hakkında programa doğrudan emir vermek yerine benzer durumlar karşısında yapılabilecek hamleler içinde en uygun hamleyi sağlayacak kalıbı sağlar (Dawkins, 2006, s. 58). Satranç simülasyonlarından örnek verilirse, simülasyon

“şah d-1’deyken rakip şah çekerse piyonu b-3’e çek” gibi spesifik bir emir vermez, “eğer rakip şahı tehdit ederse önüne herhangi bir taş koy ya da boş bir kareye şahı kaçır” gibi davranış kalıpları sunar. İşte buna benzer şekilde, genlerimiz de tüm hayatımız boyunca bize anlık emirler vermez, hangi durumda nasıl davranmamız gerektiğini bize sunan davranış kalıpları sağlar ve böylece genlerimiz, pasif görünmelerine rağmen, hayatımız boyunca bize sunduğu kalıplarla ömrün uzunluğundan kaynaklanan zaman farkını aşıp davranışlarımıza etki eder.

Dawkins’in gen-merkezci olarak itham edilen evrim anlayışına göre, protein sentezi ve var olan davranış kalıpları açısından gen, canlı bireyler için en belirleyici faktördür. Ne var ki, insan söz konusu olduğunda bilinç kavramı açısından bazı felsefi problemler ortaya çıkabilir. Fakat Dawkins, bilinç kavramını hayatta kalma makinelerinin yönetici ve karar alıcı haline gelip, nihai efendi olan genlerden kurtulmaya yönelik evrimsel bir eğilim olarak ele almaktadır (Dawkins, 2006, s. 59). Beyin, sırf gündelik hayatta kalış işlerinde değil, geleceği tahmin etme ve ona göre eylemde bulunma konusunda da söz sahibidir ve hatta genlerin dikte ettiklerine karşı isyan etme gücüne de sahiptir (Dawkins, 2006, s. 59-60). Örneğin, sperm ve yumurta sayısının çokluğuna rağmen insan, yapabildiği kadar çocuk yapmayı reddetmekte (Dawkins, 2006, s. 60) ve genlerin sürekli üremeyi dikte etmesine rağmen bakabileceği kadar çocuk yapmakla yetinmektedir. Daha önce görüldüğü üzere, Dawkins çocuklara altrüistik davranmanın öğretilmesi gerektiğinden söz etmişti (Dawkins, 2006, 139). İşte burada, gen-merkezci ve gen-deterministik bir anlayışa sahip olsa da, Dawkins’in de insanı diğer canlılar arasında başka bir yere koyduğu açıktır. Bir etolog olarak hayvan davranışlarını incelerken gene dair, genlere sahip olan tüm canlıları kapsayacak sonuçlara ulaşsa da, insanın genler karşısında diğer canlılara nazaran çok daha özgür olduğunu kabul etmektedir. Bu özgürlüğü sağlayıcı unsur olarak da, insanın bilincini göstermektedir ve genlerin bencilce eyleme konusundaki diktesine insanın karşı koyma olanağını işaret etmektedir.

Tüm bunlarla bencillik ve altrüizmin bağlantısı konusunda Dawkins, hayvan davranışlarının dolaylı ama çok güçlü bir şekilde genlerin kontrolünde olduğu fikrini işlemektedir. Hayatta kalma makinelerinin ve sinir sistemlerinin nasıl inşa

edileceğini dikte eden genler, davranış üzerinde nihai bir güce sahiptir. Ama nasıl davranılacağı hakkında anlık kararlar, sinir sistemi tarafından alınmaktadır. Kısaca, sinir sistemi temel politikaları belirleyici, genler ise yöneticidir (Dawkins, 2006, s. 60). Dawkins'in önceden söylediklerinden yola çıkarak bir örnek vermek gerekirse, bir devlet olarak ele alınan insan bireyinde sinir sistemi yürütme organı, genler ise nihai sözü söyleme yetkisi olan ve bütün bir devlet yapısının işleyişini belirleyen yasama organıdır. Yürütme organı olan sinir sistemi zaman zaman yasama organı olan genlere uymayan davranışlara yönelebilir. Fakat böyle bir durumda bu davranış ya genler tarafından ya da doğa tarafından uzun vadede cezalandırılacaktır. Ayrıca canlı bireylerde beyin geliştikçe, öğrenme ve simülasyon yeteneklerini kullanarak karar verme gücünü daha da arttırabilir. Ama böyle bir durumda da genlerin yasasının en genel maddesi şu olacaktır: "Bizi canlı tutabilmek için en iyi olduğunu düşündüğün her neyse onu yap" (Dawkins, 2006, s. 60). Dolayısıyla, fazla altrüistik davranıp, kendi genlerini tehlikeye atan hayatta kalma makineleri, ya genler tarafından ya da doğa tarafından cezalandırılmakta ve altrüistik davranışlarla bencil davranışlar, genlerin bencilliği sayesinde belirli bir dengeye ulaşmaktadır ki, bu dengeye ileride ayrıntılarıyla değinilecektir.

Bencillik ve altrüizm kavramlarını incelerken Dawkins, "iletişim" kavramına da başvurmaktadır (Dawkins, 2006, s. 63). Çünkü bencilce ya da altrüistik davranış canlı bireylerin tek başına kendi öz yaşantısında değil, başka canlı bireylerle kurduğu ilişkilerde ortaya çıkar. O yüzden Dawkins, genlerin gen havuzundaki rekabetlerini inceledikten sonra, hayatta kalma makineleri olarak nitelediği canlı bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerini de incelemekte ve bencil ya da altrüistik davranışları yine gen-merkezci bir bakış açısıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Bir hayatta kalma makinesi, davranışını ya da sinir sisteminin durumunu etkilediği zaman bir diğeriyle iletişim kurar (Dawkins, 2006, s. 63).

İletişim denilince, Dawkins'e göre, sırf insanlarınki gibi bir dilsel iletişim anlaşılmamalıdır. Kuşların, kurbağaların ya da çekirgelerin şarkıları, köpeklerdeki kuyruk sallama ya da tüy kabartma, şempanzelerin sırıtması, insanın mimik ve hareketleriyle dili, tüm bunlar canlılardaki iletişim örnekleridir. Hepsinin de ortak bir noktası vardır. Etologların klasik açıklamasına göre, bütün

iletişim sinyalleri gönderici ve alıcının ortak çıkarına hizmet edecek şekilde evrimleşmiştir (Dawkins, 2006, s. 63). Örneğin, tavuklar söz konusu olduğunda civciv tiz bir sesle ciklerse, bu onun üşüdüğüne ve kaybolduğuna işaret ederek anneyi çağırır (Dawkins, 2006, s. 63). İlk başta, bu eylemin anne için ne gibi bir fayda sağladığı açık gelmeyebilir, ama civcivin ötüşü ve annenin yardıma gelişi, ilerleyen kısımlarda ayrıntılarıyla anlatılacağı şekilde hem anne için hem de civciv için yararlıdır.

Ancak Dawkins, hayvan iletişimi konusunda her örneğin karşılıklı çıkar doğrultusunda gerçekleşmeyebileceğini de öne sürmektedir. Bazı kuşların, bir şahini fark ettiğinde belirli bir şekilde öterek “bir şahin görüldü” alarmı verdiği ve diğer kuşların da bu ötüş üzerine kaçtığı tespit edilmiştir. Ama bu kuş türünün bir üyesi bencil genlerine uyarak, ortada bir şahin olmamasına rağmen aynı şekilde ötebilir ve bu yanlış alarmla sürünün oradan uzaklaşması üzerine bütün bir yiyeceği kendisi alabilir (Dawkins, 2006, s. 64). İşte Dawkins, hayvan davranışlarını ayrıntılı inceleyip, her ihtimali hesaba katarak gen-merkezci bir bakış açısıyla bencillik ve altrüizm sorununa bilimsel bir yanıt aramaktadır.

Dawkins, bilinçli bir şekilde yanlış kurulan bir iletişimle hayvanların yalan söylemesi ihtimalini değerlendirirken, pek çok konuda gerçekçi sonuçlar ve çözümler sağlayan bir kavrama başvurmaktadır. Bu kavramı, öncelikle saldırganlık kavramı bağlamında incelemiştir. Doğada türlerin birbirleriyle olan ilişkisi kimi zaman saldırganca kimi zaman da ortak çıkara dayalı bir karşılıklılıkla gerçekleşmektedir. Ancak doğadaki saldırganlık incelendiğinde, farklı türden olan canlılar birbirleri için avcı ya da av, parazit ya da konakçı veyahut nadir bulunan aynı kaynak için rakip olabilirler (Dawkins, 2006, s. 66-67). Aynı türden hayatta kalma makineleri ise birbirlerini daha doğrudan etkilemektedirler. Bunun birçok nedeni vardır. Bir popülasyonun yarısı, diğer yarısı için potansiyel eştir ve yine potansiyel olarak çalışkan ve istismar edilebilir ebeveyn adaylarıdır. Diğer bir neden ise, birbirlerine çok benzer yaratıklar olarak, aynı türden bir yerde genlerini muhafaza etmek için, gerekli bütün kaynaklar karşısında doğrudan rakip durumundadırlar (Dawkins, 2006, s. 67). Çoğu zaman aynı besin kaynakları için mücadele ederler, kimi zaman ise aynı eşi elde etmek için birbirleriyle yarışırlar.

Dawkins, her ihtimali değerlendirmek adına, rekabet ortamında aynı türün bireyleri için en bencilce davranışı ele almakla işe başlar. Bu davranışa göreyse, bir hayatta kalma makinesi için akla yatkın olan davranış, aynı türden de olsa, bütün rakiplerini öldürüp yemek olabilir (Dawkins, 2006, s. 67). Fakat kendi türünden bireyleri yemek şeklinde bir yamyamlık doğada olsa da, bencil gen kuramının bu öngörüsüne rağmen çok nadir görülmektedir. Aynı türden canlılar çoğunlukla, birbirlerini tehdit eden davranışlarla birbirlerine blöf yapıp caydırma taktiğiyle rekabete girmektedirler. Aynı tür bireyleri arasında ölümüne bir dövüşe doğada pek sık rastlanmasa da, bununla birlikte bu noktada eklemek gerekir ki, doğaya insanla birlikte bakıldığında, insanı, kendi türünden canlıları öldüren yegâne yaratık olarak tanımlamak yanlış bir çıkarımdır (Dawkins, 2006, s. 67). Aynı tür hayvan bireylerinin de zaman zaman birbirini öldürdüğü gözlenmektedir.

Doğadaki mücadele tartışmasında, Dawkins, daha sonra, kendisinin pek katılmadığı bir yaklaşımı ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre, doğada ölümüne dövüşler yerine, çeşitli ritüellerle birbirlerini tehdit ederek girişilen mücadeleler “türün iyiliği için”dir. “Türün iyiliği için” yaklaşımına göre ölümüne dövüşlerin nadir görülmesi ve aynı tür içindeki bütün altrüistik davranışlar türün ortak çıkarına hizmet etmek için bilinçli eylemlerdir. Aynı zamanda, temsili dövüşlere de yüzeysel bir şekilde bakıldığında, kendisi için rekabet edileni tür içinde güçlü olan karşısında teslim etmek de altrüistik bir davranış olarak nitelenebilir (Dawkins, 2006, s. 67). “Türün iyiliği için” yaklaşımı bakımından sorun çözülmüştür. Canlı bireyler altrüistik davranırken kendi türlerinin iyiliğini gözeterek eylemde bulunurlar. Ama Dawkins’in savunduğu bencil gen yaklaşımı için altrüistik davranışların nedenlerinin çözülmesi daha zor bir problemdir. Bu problemi ise Dawkins, şöyle özetler: “Hayvanlar neden her fırsatta kendi türünden olan rakiplerini öldürmek için her yolu denemezler” (Dawkins, 2006, s. 68)? Çünkü bencil genin dayattığı en uç noktadaki bencillik, her fırsatta, tüm rakipleri öldürmeyi gerektirebilir.

Doğada gözlenen bencillik, bencil gen kuramından yapılan yüzeysel çıkarımda olduğu kadar kanlı işlememektedir. Ama bunun nedeni, Dawkins’e göre, canlı bireylerin türün çıkarı için mücadele etmeye çalışması değil, bilakis, kendi bencil

genlerinin bunu gerektirmesidir. Diğer bir ifadeyle, altrüistik davranışların temelinde de bencil genler yatmaktadır. Örneğin, bencil genler açısından her ayrıntı düşünülürse Dawkins, şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “B ve C benim rakiplerim ve ben B ile karşılaşıyorum. Bencil bir birey olarak B’yi öldürmem anlaşılabilir. Fakat C de benim rakibim ve B’nin rakibi. B’yi öldürüp rakiplerinden birini ortadan kaldırarak aslında C’ye iyilikte bulunuyorum. Dolayısıyla B’nin yaşamasına izin verirsem benim için daha iyi, çünkü B, C ile mücadele ederek ya da dövüşerek bana dolaylı yoldan fayda sağlayabilir” (Dawkins, 2006, s. 68). Dolayısıyla, her durumda rakipleri öldürmek canlı bireye fayda sağlamayabilir. Büyük ve karmaşık bir rekabet ortamında, başka rakipler bir rakibin öldürülmesinden öldüren kişiye nazaran daha büyük bir fayda elde edebilir. Dawkins, bu duruma tarımdan örnek vermektedir. Bir tarım zararlısını tamamen öldüren bir ilaç, uzun vadede tarım ürünleri için çok daha zararlı olabilir. Çünkü o tarım zararlısının ortadan kaldırılması ona rakip olan başka bir tarım zararlısına fayda sağlar ve bu kez o ikinci tarım zararlısı ürüne daha büyük zarar verebilir (Dawkins, 2006, s. 68).

Yine de rakibi öldürmenin daha kârlı olduğu durumlar da mümkündür. Örneğin, deniz fillerinin lider erkekleri çok sayıda dişiden oluşan bir hareme sahiptir. Başka bir erkek deniz fili de lider deniz filini öldürüp o hareme sahip olmak isteyebilir. Fakat o lider deniz fili o hareme sahip olduğuna göre, muhtemelen pek çok rakibi eleyip o noktaya gelmiştir. Dolayısıyla diğer deniz filinin ona karşı dövüşmesi akıllıca olmayabilir. Çünkü dövüş belirli bir zaman ve enerji gerektirir. Bu yüzden de o deniz fili acele edip şimdi dövüşmek yerine, enerjisini biriktirerek dövüş için, daha güçlü hale geleceği uygun bir zamanı kollarsa daha akıllıca bir strateji izlemiş olacaktır (Dawkins, 2006, s. 68). Buradan da açıktır ki, her durumda, sınırsız bir bencillikle sınırsız bir saldırgan stratejiyi benimsemek, bencil çıkarlar gözetildiğinde bile akıllıca değildir.

Deniz fili örneğindeki gibi kendi kendine konuşmayla yapılan bir hesaplamayla açıktır ki, dövüşmenin şüphesiz bazı faydaları olduğu gibi, hesaba katılması gereken kimi zararları da vardır. İşte bu kâr-zarar hesabı, Maynard Smith’in, G. R. Price ve G.A. Parker ile matematiğin oyun teorisi alanında yaptığı ortak çalışmayla kuramsallaştırılmıştır. Maynard Smith’in bu konuda sunduğu ve W.

D. Hamilton ve R. H. MacArthur'a kadar dayandırdığı temel kavram ise "evrimsel olarak kararlı strateji"dir (Dawkins, 2006, s. 69). Strateji, Dawkins'e göre, önceden programlanmış davranışsal politikadır. Strateji için bir örnek şu olabilir: "Rakibe saldır, kaçarsa takip et, karşılık verirse kaç" (Dawkins, 2006, s. 69). Fakat strateji, bilinçli olarak canlı birey tarafından üretilmemiştir. Dawkins, hayatta kalma makinesini, kasları kontrol eden önceden programlı bir bilgisayara sahip bir robot olarak tasvir etmektedir (Dawkins, 2006, s. 69). Bu tasvire göre ise hayatta kalma makinesini kontrol eden program genlerdir. Dawkins, kolay düşünülebilmesi için stratejiyi cümleye döktüğünü söylemektedir (Dawkins, 2006, s. 69). Başka bir ifadeyle, bu, kitabın pek çok yerinde tekrarlandığı üzere, kolay anlaşılması için gerçekleştirilen antropomorfik bir kişileştirmedir. İnsanlar ve özellikle hayvanlar, genlerce çizilmiş stratejiye uygun şekilde eylemde bulunurken, bu cümleleri içinden geçirmezler, bilinçsiz bir şekilde bu cümlelerdeki buyruğa uygun davranırlar (Dawkins, 2006, s. 69).

Evrimsel olarak kararlı strateji, popülasyonun bütün bireyleri tarafından benimsendiğinde, alternatif bir stratejiyle değiştirilip iyileştirilemeyen strateji olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, evrimsel olarak kararlı strateji, uzun vadede popülasyon için en iyi olan ve popülasyonu en kararlı hale getiren stratejidir (Dawkins, 2006, s. 69). Doğada kararlıya doğru bir eğilimin olduğundan söz edilmişti. Şimdiyse evrimsel olarak kararlı strateji ile popülasyonun en kararlı hale doğru gelişimi incelenmektedir.

Popülasyon bireylerden oluşmaktadır. Her bir birey kendi çıkarını maksimize etmek için çalışırken, bir kez evrimleşti mi, ondan sapan hiçbir bireyin yerine daha iyi bir alternatifini koyamayacağı strateji, sürdürülebilir strateji olacaktır (Dawkins, 2006, s. 69). Örneğin, önemli bir çevresel değişimden sonra, stratejide bazı geçici sapma ve dalgalanmalar olabilir, ama bir kez denge sağlandı mı, evrimsel olarak kararlı stratejiden sapan bireyler cezalandırılacaktır (Dawkins, 2006, s. 69). Pek tabii, bu cezayı bireyler bilinçli bir şekilde vermez. Karşılıklı çıkarı en iyi şekilde koruyan stratejiden sapanlar, ya doğa tarafından ya da diğer bireylerle kurduğu yanlış ilişki sonucu bireyler tarafından bilinçsizce ve bencil genlerin hükmü gereğince cezalandırılır. Ceza, burada yine kolay anlaşılması için kullanılan geçici bir antropomorfik kavramdır.

Dawkins, evrimsel olarak kararlı stratejiyi açıklarken, Maynard Smith'in varsayımsal bir örneğine başvurmaktadır. Bu örneğe göre, belirli bir tür popülasyonunda sadece iki tür dövüş stratejisi vardır. Bunlardan birisi dövüşebileceği kadar sert dövüşen ve sadece ciddi derecede yaralandığında geri çekilen bireylerin stratejisi olan "şahin"dir. Bir diğeri ise, rakibine uzaktan belirli tehditkâr hareketlerle meydan okumakla yetinen bireylerin stratejisi olan "güvercin"dir (Dawkins, 2006, s. 70). Şahin stratejisine sahip bir birey, güvercin stratejisine sahip bir başka bireyle dövüşürse, güvercin stratejisini uygulayan birey hemen kaçmakta ve hiçbir yara almamaktadır. Eğer şahin stratejisine sahip iki birey karşılaşırsa, taraflardan biri ciddi derecede yaralanana ya da ölene kadar dövüş devam etmektedir. Güvercin stratejisine sahip iki birey karşılaştığında ise ikisi de dövüşmemekte, birbirlerine tehditkar hareketler sergileyerek ritüel benzeri uzaktan bir müsabakaya tutuşmakta, taraflardan biri yorulunca ya da geri çekilmeye karar verince müsabaka sona ermekte ve iki taraf da yara almamaktadır. Bu hayali popülasyonda önceden hiçbir bireyin karşısındakinin şahin stratejisinde mi yoksa güvercin stratejisinde mi olduğunu bilmediği varsayılmaktadır. Bireyler sadece dövüş başladığında karşısındaki stratejiyi anlarlar ve geçmiş dövüşlere dair hafızalarında hiçbir bilgi yoktur (Dawkins, 2006, s. 70).

Burada araştırılan, şahin stratejisine sahip bireylerin güvercin stratejisine sahip olanları yenme eğiliminde olup olmadığı değil, hangi stratejinin evrimsel olarak kararlı strateji olduğudur. Çünkü şahin stratejisine sahip bireylerin, güvercin stratejisine sahip bireyleri yeneceği kesindir. Eğer içlerinden biri evrimsel olarak kararlı stratejiyse, diğerine karşı baskın çıkacaktır. Ancak ileride görüleceği üzere, aslında ikisi de evrimsel olarak kararlı değildir. O yüzden kâr-zarar hesabı yapabilmek için mücadelede kazanana, kaybedene ya da berabere kalanlara puanlar verilip başka hangi stratejinin doğabileceği incelenecektir (Dawkins, 2006, s. 70).

Dawkins, verdiği varsayımsal örnekte uç noktalardan birinden başlamakta ve bütün bireylerin güvercin stratejisine sahip olduğu bir popülasyonu incelemektedir (Dawkins, 2006, s. 70). Bu popülasyonda bireyler ne zaman dövüşse, iki taraf da yara almaz. Mücadele ancak bir taraf geri çekilince sona

erer. Kazanan taraf, kendisi için mücadele edilen kaynağı elde ederek +50 puan kazanır, fakat uzun süren mücadele nedeniyle -10 ceza puanı alır, böylece toplamda +40 puan elde eder. Böylece ortalama olarak bir güvercin stratejili canlının maçların yarısını kazanıp yarısını kaybettiği hesap edilirse, bu popülasyondaki ortalama kazanç -10 ile +40'ın aritmetik ortalaması olan +15 olacaktır. Böylelikle, herkesin güvercin stratejili olduğu bir popülasyonun bireyleri sürekli olarak ortalama +15 kazanç elde ederek yükseliş eğilimindedirler (Dawkins, 2006, s. 71).

Fakat popülasyonda, mutant bir şahin stratejisi geni ortaya çıktığında durum değişecektir. Popülasyonda tek şahin stratejisini uygulayan o olduğundan, güvercin stratejisine sahip olanlara karşı giriştiği her dövüşü kazanacaktır. Böylece her dövüşten +50 puan alacak ve her müsabakadan ortalama +15 kazanan güvercinlere karşı büyük bir üstünlüğe sahip olacaktır. Bunun sonucunda, şahin stratejisine sahip birey genlerini çok hızlı bir şekilde yayacak ve popülasyondaki şahin gen miktarı hızla artacaktır. Fakat bir süre sonra, şahin genine sahip olanlar, karşılarına çıkan herkesin güvercin genine sahip olduğundan artık emin olamazlar. Uç bir örnekle düşünüldüğünde, popülasyondaki herkes şahin genine sahip hale gelirse durum oldukça değişir. Bir şahin genli diğer bir şahin genliyle karşılaştığında, dövüşü kaybeden ciddi yaralanmasının karşılığında -100 puan alır. Kazanan taraf ise yine +50 alacaktır. Yine her bir bireyin dövüşlerin yarısını kazandığı, yarısını kaybettiği düşünüldüğünde birey başına ortalama kazanç -100 ile +50'nin ortalaması olan -25 olacaktır. Şimdiyse bu popülasyonda tek bir güvercin genlinin ortaya çıktığını düşünelim. Bu güvercin genli birey, girdiği bütün mücadeleleri kaybeder, çünkü şahinlerle dövüşe yanaşmaz. Ama aynı zamanda hiçbir yara da almaz. Böylece kazanç olarak 0 puan elde eder. Ancak şahin genlilerin ortalama puanının -25 olduğu düşünüldüğünde, 0 bile 25 puan daha fazladır ve böylece güvercin genliler hiç dövüş kazanmamalarına rağmen pasifliklerinden gelen 25 fazla puanla popülasyonda tekrar yayılmaya başlarlar (Dawkins, 2006, s. 71).

Verilen bu örnekten yola çıkarak, hayali şahin ve güvercin genliler popülasyonunda sürekli bir dalgalanmanın olduğu ve bir şahin genlilerin, bir

güvercin genlilerin popülasyonda baskın hale geldiği sonucu çıkabilir. Ancak durum böyle değildir. Şahin genlilerin, güvercin genlilerine olan kararlı bir oran mevcuttur. Seçilmiş bu rastgele puan dağılımıyla bu oran 5/12 güvercin genlilere 7/12 şahin genlilerdir. Bu kararlı orana ulaşıldığında şahin genlilerin topladığı ortalama puanla güvercin genlilerin topladığı ortalama puan tamamen aynıdır. Böylelikle seçilim herhangi birine diğeri üzerinde avantaj tanımamaktadır (Dawkins, 2006, s. 71). İki taraftan biri oranı bozarak sayılarını arttırdığında, diğer taraf avantajlı duruma geçecek ve oran yine kararlı hale gelene kadar sayıları arttıran tarafın rakibi avantajlı duruma geçecektir. Dolayısıyla şahin genlilerin güvercin genlilerine karşı kararlı oranı 7:5'tir ve küçük, geçici dalgalanmalar olsa da bu oran büyük ölçüde bozulmaz (Dawkins, 2006, s. 72).

Yüzeysel olarak değerlendirildiğinde, bu durum, grup seçilimi olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu orana sahip popülasyonda denge bozulduğunda, geri dönme eğiliminin doğduğu bir oran vardır. Fakat, Dawkins'e göre, evrimsel olarak kararlı strateji kavramı, grup seçilimi kavramından daha zor anlaşılır bir kavramdır ve kimi grupların diğer gruplara göre daha başarılı olup olmamasıyla ilgilenmez (Dawkins, 2006, s. 72). Zaten, hesaplandığında görülecektir ki söz konusu hayali popülasyonun bütün bireylerinin güvercin genli olması durumunda grubun kazancı birey başına ortalama +15 olmak suretiyle hem kararlı bir artış eğiliminde hem de eşit dağılımlıdır ve kaybeden bireyler bile çok büyük bir kayıp yaşamayacaktır. Dolayısıyla herkes güvercin stratejisini benimsemeye karar verirse, gruptaki her bir birey kârlı çıkacaktır. Böylece, grup seçilimi bakış açısıyla, her bireyin güvercin stratejisinde uzlaştığı bir grup, evrimsel olarak kararlı strateji tarafından belirlenen orana göre belirlenmiş gruba nazaran çok daha başarılı olacaktır. Dolayısıyla grup seçilimci kuram, bütün bireylerin güvercin stratejisinde uzlaştığı bir popülasyona doğru evrimsel bir eğilimin olduğunu öne sürebilir. Ne var ki, tamamı güvercin stratejisinde uzlaşan bir popülasyon, uzun vadede, daha avantajlı görünse de, böylesi bir uzlaşma suistimale açıktır. Bütünüyle güvercin stratejisini benimsemiş olan gruptaki herkesin, evrimsel olarak kararlı strateji tarafından belirlenen orana sahip grubun bireylerine nazaran daha kârlı olduğu açık olsa da, güvercin stratejili

grupta ortaya çıkan şahin stratejili bir birey herkesten açık ara daha kârlı çıkacaktır. Eğer güvercin stratejisinde uzlaşmış grupta tek bir şahin stratejili birey ortaya çıkarsa, grup içinde şahin genlerinin sayısının artışını ve şahin stratejili bireylerin evrimini hiçbir şey durduramayacaktır (Dawkins, 2006, s. 72). Evrimsel olarak kararlı stratejinin kararlı olmasının nedeni ise, bu stratejiye dâhil edilen tüm bireylere en büyük faydayı sağlaması değildir, içeriden gelen bir ihanetten etkilenmemesidir (Dawkins, 2006, s. 72). Evrimsel olarak kararlı stratejiye sahip bir popülasyonda şahin stratejisini oluşturan genler artış eğilimine geçse de ya da kimi bireyler şahin stratejisine dönmeye karar verse de, denge kendiliğinden sağlanacaktır.

Evrimsel olarak kararlı strateji ve grup seçilimci kuram arasındaki etoloji tartışmalarının insan yaşamı ve toplum açısından yansımaları dikkat çekicidir. İnsanlar da herkesin çıkarına olan çeşitli anlaşmalar yapmaktadırlar. Bu anlaşmalar evrimsel olarak kararlı strateji açısından kararlı olmayabilir. Ama bu tarz anlaşmalar, anlaşmanın kurallarına uymaktaki uzun vadeli çıkarı gören her bireyin öngörüsü sayesinde gerçekleşmektedir (Dawkins, 2006, s. 72-73). İşte, evrimsel olarak kararlı strateji ve grup seçilimci kuram arasındaki tartışma üzerinde bu kadar ayrıntılı ve uzun durmamızın nedeni de, bu tartışmanın, insanın söz konusu olduğu altrüistik davranış sözleşmeleri ve altrüistik davranışı gerektiren sistemlerdeki sorunlar hakkında bize önemli bilgiler vermesidir.

İnsan da bir canlı olarak genlerinin kontrolündedir ve bencil gen kuramının kabulüne göre genler, bulunduğu canlıyı öncelikli olarak kendi çıkarını gözetmeye yöneltmektedir. İnsan söz konusu olduğunda da, her bireye altrüistik bir şekilde ya da herkesin çıkarına olacak şekilde davranma sözü verdiren bir sözleşme yapıldığında, sözleşmeye uyan diğer bireylere göre ve onların zararı pahasına kısa vadede çok daha fazla çıkar elde etmek için sözleşmeye uymayacak bireylerin çıkma ihtimalinin oldukça yüksek olduğu kabul edilmektedir. Bu tarz bir yaklaşıma göre, herkesin emeği kadar kazanmasına razı olduğu bir ekonomik sistemin, emeği kadar kazanmaya razı olmayıp daha fazlasını isteyen bencil bireylerce bozulma ihtimali vardır. Ya da daha küçük çaplı düşünüldüğünde, Dawkins, fiyat sabitleme sistemini örnek göstermektedir (Dawkins, 2006, s. 73). Petrol fiyatlarını yapay bir yüksek meblağda sabitlemek,

benzinlik sahibi olan herkesin uzun vadede çıkarına olacaktır. Ama bu sözleşmeye rağmen, kısa vadede fiyat kırarak sürümden daha çok kazanmak isteyen birileri çıkabilir. Böyle bir durumda anlaşma bozulacak, herkes fiyat kırma eğilimine girecek ve yeni bir sözleşme yapmak zorunda kalınacaktır. İşte bu nedenle, uzun vadede herkesin çıkarına olan sözleşmeler, kısa vadede daha çok çıkar elde etmek isteyenlerce içeriden ihanete açıktır (Dawkins, 2006, s. 73). Dolayısıyla, evrimsel olarak kararlı strateji kavramını savunan bencil gen kuramına göre, insan ya da herhangi bir canlı türü söz konusu olduğunda önemli olan, uzun vadede herkesin ve grubun çıkarına olacak sistem ve sözleşmeler değil, içeriden ihanetle ihlal edildiğinde aynı dengeye kendiliğinden yeniden ulaşacak daha kararlı sistemlerdir. Herkesin çıkarına olacak, daha altrüistik sistem ve sözleşmeler de er veya geç içeriden bir ihanetle bozulmaya mahkûmlardır.

Dawkins, kitabın aynı bölümünün ilerleyen kısımlarında, evrimsel olarak kararlı stratejileri tüm ayrıntılarıyla incelemek adına pek çok örnek vermiş ve verdiği tüm örneklerde değişkenlerin tüm alternatiflerini gözeterek, tüm olası durumları ayrıntılarıyla incelemiştir. Çalışmanın konusunu biyolojiyle daha fazla dağıtmamak adına, bu örneklere burada değinilmemektedir. Ancak konumuz açısından önemli olan kısmı yukarıda ayrıntılarıyla incelediğimizde, bencil gen kuramı açısından varılan sonuç şudur: İnsanın altrüistik davranışlarını gerektiren durumlarda bencilce davranarak daha çok çıkar elde etmek isteyecek bireylerin olabileceği ihtimali ihmal edilmemelidir. Böyle birisi er veya geç çıkacağına göre de, sözleşme ve anlaşmaya ya da genlerin kontrolünde bir altrüistik davranmaya dayalı bir düzen yerine, kendi dengesine kendiliğinden ulaşacak bir düzen daha akılcı bir düzen olarak görülecektir. Son olarak, buradan çıkarılabilecek sonuç ise, insanı ve toplumu evrimsel bakış açısıyla ele alan görüşler açısından, uzun vadede toplum ya da insanlık için herkesin çıkarına olan altrüistik bir sistemin yararlılığı kabul edilmekle birlikte, böylesi bir sistem kararlı görülmemektedir. Dolayısıyla bu bakış açısı, toplam yarar pahasına sistemin kendiliğinden bir dengeye ulaştığı bir kararlılığı tercih etmekte ve liberal ekonomik modellerin ve Sosyal Darwinizm gibi görüşlerin evrimsel olarak temellendirilmesi de bu şekilde yapılmaktadır.

Yukarıdaki bölümde, canlı bireyler arasındaki rekabet incelenirken, en uç noktada saldırganlık ve en uç noktada pasiflik oranı olarak şahin ve güvercin adlı iki ayrı strateji ele alınmıştır. Fakat her ne kadar burada ele alınan saldırganlık oranları olsa da, aynı değerlendirme en uç noktada bencil ve en uç noktada altrüistik davranan canlı bireylerinin davranışları incelenirken de yapılabilir. Ancak doğada ve toplumda en uç noktada bencil ve en uç noktada altrüistik davranan bireylere rastlamak o kadar kolay değildir. Zaten tüm bireylerin en uç noktada bencil ya da altrüistik davrandığı bir popülasyon da aynı şekilde farazi bir örnektir. Popülasyonlarda ve toplumda çoğu zaman hem bencilce hem de altrüistik bir şekilde davranan bireyler vardır ve hatta bazen aynı birey kimi zaman bencilce kimi zaman ise altrüistik bir şekilde davranabilir. İşte bu bölümden sonra, Dawkins, gündelik hayatta ve doğada gözlemlenebilecek daha gerçekçi altrüizmin nereden kaynaklandığını incelemeye girişmiştir. Pek tabii, bencilliği kaçınılmaz olarak kabul eden bencil gen yaklaşımına göre, zaman zaman da olsa gözlemlenen altrüistik davranışlar başlı başına bir problem teşkil etmektedir ve altrüizmin de bilimsel bir açıklamasının yapılması zorunludur. Dawkins, yukarıda şu soruyu sormaktaydı: “Hayvanlar neden her fırsatta kendi türünden olan rakiplerini öldürmek için her yolu denemezler” (Dawkins, 2006, s. 68)? Başka bireylerle olan ilişkiler çerçevesinde bunun cevabı verildikten sonra, şimdi sıra altrüistik davranışın doğrudan bireyden kaynaklanan nedenlerini incelemektedir.

Bencil gen kuramına göre, altrüistik davranışlarımızın temelinde de genlerimiz yatmaktadır. Bu durum, tek bir bencil genin ne yapmaya çalıştığı incelendiğinde açık hale gelir. Bencil genin en öncelikli amacı, gen havuzunda sayıca çoğalıp bir sonraki kuşaklarda yaşamaya devam etmektir ve bunu da, kendisini bulduğu vücudu hayatta kalma ve üremeye programlayarak gerçekleştirmektedir (Dawkins, 2006, s. 88). Ancak her bir gen, aynı anda birçok farklı vücuda yayılmış şekilde gen havuzunda bulunmaktadır. Böylece bencil gen, diğer vücutlarda bulunan kendi kopyalarına yardımcı olma eğilimini de beraberinde getirir. Dolayısıyla, bireysel altrüizm de, canlılara, kendi kopyalarına yardımcı olma eğilimini yaratan bencil genler sayesinde mümkün olmaktadır (Dawkins, 2006, s. 88).

Dawkins, ilkin, insanın doğuştan renk pigmentlerinin olmaması durumu olan albino özelliğini yaratan geni örnek göstermektedir. Albino geni çekiniktir, o yüzden albinonun ortaya çıkması için hem anne hem babadan gelmesi gereklidir. O yüzden albino özelliği 20.000 insanda bir görülmektedir. Ancak tek bir çekinik gen olarak her 70 insanda bir görülmektedir (Dawkins, 2006, s. 88). Böylece albino geni, bireyleri diğer albino bireylere altrüistik yaklaşmaya programlayarak gen havuzundaki varlığını sağlama alabilir. Hatta albino bir birey, başka bir albino bireyi kurtarmak için kendi hayatından vazgeçse bile, kendini feda eden albino bireyin genlerinin kaybı, kurtarılan albino bireyin genleri tarafından telafi edilecektir (Dawkins, 2006, s. 88). Dolayısıyla böylesi bir öz fedadaki altrüizmin nedeni de, aslında, albino özelliğini yaratan genlerin bencilliğidir.

Yine de her durumda, tüm albinoların diğer albinolara karşı iyi davranmasını bekleyemeyiz. Bunun nedenini anlamak içinse, Dawkins, genlerin bilinçli bir özne olarak ele alınışı metaforunu geçici olarak askıya almayı önermektedir (Dawkins, 2006, s. 88-89). Albino genleri aslında hayatta kalmak ya da gen havuzundaki sayılarını arttırmak istememektedir, eğer albino genlerine sahip genler içinde bulundukları vücudu bir şekilde diğer albino bireylere karşı altruistik davranmaya yöneltirse, sonuç olarak ister istemez gen havuzundaki albino gen miktarı artacaktır. Fakat bunun için genin, vücut üzerinde iki etkiye sahip olması gerekmektedir. İlkin, vücuda albino özelliğini sağlamak, ikinci olarak ise diğer albino bireylere karşı seçici bir şekilde altrüistik davranmaya neden olmaktır. İşte, böyle çift etkili bir gen, gen havuzunda oldukça başarılı olacaktır (Dawkins, 2006, s. 89). Yani burada, anlamayı kolaylaştırmak için, genleri bilinçli bir özne gibi düşünmekten vazgeçilmesi ve daha biyolojik ve evrimsel bir açıklama yapılması gerekmektedir. Böylesi bir açıklamaya göre ise, mantıksal süreci tersine çevirmek yeterlidir. Albino genleri bilinçli bir şekilde kendi sayılarını arttırmak için diğer albino bireylere altrüistik davranmaya neden olmaz. Diğer albino bireylere altrüistik davranmayı da sağlayan bir albino geni, kaçınılmazca, albino genlerinin gen havuzundaki artışına neden olur.

Yine de, Dawkins'e göre, hem belirli bir özelliği sağlayan hem de o özelliğe sahip olan bireylere altrüistik davranmaya neden olan bir genin bulunması o

kadar kolay değildir. Elbette bir gen, aynı zamanda iki özelliği birden sağlayabilir. Sözgelimi, yeşil sakallılık geni aynı zamanda başparmak tırnağının büyüklüğü gibi başka bir özelliği de sağlayabilir. Ancak bir genin aynı zamanda Yeşil Sakallılık Altrüizmi etkisini sağlaması kuramsal bir ihtimalden öteye geçmemektedir (Dawkins, 2006, s. 89).

Genin bilinçsiz olduğu düşünüldüğünde, bir genin kendi kopyasını nasıl tanıyacağı, albinoların diğer albinolara seçici bir altrüizmle yaklaşması gibi olayları açıklamak konusunda aşılması gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, doğrudan bir altrüistik davranışa neden olan bir gen, kendi kopyasını bu altrüistik davranış aracılığıyla doğrudan tanıyabilir. Örneğin, bir gen, bireyi şu şekilde programlayabilir: “Eğer A, başka boğulan bir bireyi kurtarmaya çalışırken boğuluyorsa, A’yı kurtar.” Altrüistik davranan ve bu nedenle, kendisine karşı başka bir birey tarafından altrüistik davranılacak olan A bireyinin genlerinde büyük ihtimalle aynı altrüizme neden olan aynı gen olacağı için, altrüistik davrananlara karşı altrüistik davranmaya neden olacak böyle bir gen olsaydı, gen havuzunda çoğalma ihtimali oldukça fazla olurdu. Ancak, birini kurtarmayı sağlayan bir gen de yeşil sakallılık gibi bir özelliktir. Yeşil sakala nazaran daha az keyfidir, ama yine de halen makul görünmemektedir (Dawkins, 2006, s. 89). Verilen örneğin faraziliği dolayısıyla, buraya kadar, birbirlerinin kopyası olan genlerin, altrüistik davranmak üzere birbirlerini nasıl tanıyacağı sorunu çözümsüz kalmaktadır. Ancak bu, bu sorunun çözümünün olmadığı anlamına gelmez. İşte bu noktada, Dawkins, başka bir kavrama başvuracaktır.

Genlerin birbirlerinin kopyalarını tanımasının en makul yolu, yakın akrabalık bağına güvenmektir. Çünkü yakın akrabaların, birbirlerinin kopyası olan genleri paylaşma ihtimali çok daha fazladır (Dawkins, 2006, s. 89-90). Ebeveynlerin çocuklarına karşı altrüizmi de çocuklarının kendilerinin kopya genlerini taşıma ihtimalinin fazlalığından kaynaklanmaktadır. Kardeşlere, yeğen ve kuzenlere karşı görülen altrüistik davranışlar da aynı nedene bağlanabilir. Eğer birisi on yakın akrabasını kurtarmak için ölürse, bir akraba-altrüizmi geni kaybolacaktır ama aynı genin çok daha fazla sayıda kopyası korunmuş olacaktır (Dawkins, 2006, s. 90). Dolayısıyla, akrabalar için yapılmış bir öz-fedanın nedeni de aslında genlerin bencil olmasıdır.

Bu noktada, albino örneğine dönersek her şey daha açık hale gelecektir. Albino özelliğine sahip bir bireyin yaşama şansı, sözgelimi, güneş ışınları nedeniyle zor görmelerinden ötürü avcılara karşı daha savunmasız olduğundan, çok daha azdır (Dawkins, 2006, s. 90). Dolayısıyla, yüz binlerce yıllık evrim sürecinde gen havuzundaki albino geni sayısı da azdır. Yukarıda, bilinçsiz olan genlerin birbirini tanıma probleminden bahsedilmişti. Bu aynı problem, albino genlerinin, birbirlerine altrüistik yaklaşarak birbirlerini koruması için de geçerlidir. Ancak ne kadar nadir bulunan bir gen olursa olsun, bir bireyin genlerinin büyük bölümünün yakın akrabalarında da bulunma şansı genetik biliminin sunduğu verilerle oldukça fazladır. İşte bu nedenle, sırf albino geni değil, başka herhangi bir nadir gen, yakın akrabalara karşı altrüistik davranmaya neden olan bir gen tarafından korunacak ve birbirinden farklı bireylerde hayatta kalma şansını devam ettirecektir. Bunun için de genlerin birbirini tanıması gerekmez, bireylerin akrabalarından çoğu zaman emin olması ve akrabalarının fiziksel olarak kendilerine benzemesi nedeniyle yakın akrabalara karşı altrüistik davranmayı sağlayan bir gen yeterlidir. Bu gen ise akrabalara altrüistik davranma eğilimini arttırdıkça, kuşaktan kuşağa geçecek ve gen havuzundaki yerini muhafaza edecektir.

Dawkins, daha sonra matematiksel ve genetik hesaplamalarla, akrabaların genetik yakınlıklarını hesaplayıp aynı genlere sahip olma oranlarını belirlemektedir (Dawkins, 2006, s. 89-93). Fakat konu açısından önemli olanı, grup seçilimi ve akraba seçilimi konusunda söyledikleridir (Dawkins, 2006, s. 94). Akraba seçilimi, yukarıda da bahsedildiği gibi, yakın akraba oldukları belli olan bireylerin, birbirlerine karşı altrüistik davranması şeklinde tanımlanabilir. Grup seçilimi ise, yukarıda bahsedildiği gibi, belli bir grubun bireylerinin bilinçli şekilde grubun çıkarına davranmasıdır. Akraba seçilimi konusunda söylenenler, Dawkins’e göre, grup seçilimi ile karıştırılmaya açıktır. Bu karıştırılma sonucu, akraba seçilimi, grup seçiliminin bir türü olarak görülebilir, çünkü akrabalar da bireylerden oluşan bir çeşit gruptur (Dawkins, 2006, s. 94). Ancak, bu bakış açısı, ailenin bireylerine karşı altrüistik, aileden olmayan bireylere karşı bencil olması gerektiği konusunda da bir şey söylemez. Çünkü bu bakış açısında sorun, aile ile aile olmayan bireyler arasındaki ayrımın net ve belirgin

olmamasıdır. Örneğin, ikinci dereceden kuzenlerin aileden sayılıp sayılmayacağı belirsizdir. Oysa bunlar, 1/16 oranında akrabalıktan ötürü aile altrüizmine dâhil edilebilir.

Kısaca, Dawkins'e göre, akraba seçilimi grup seçiliminin özel bir türü değildir, gen seçiliminin özel sonucudur (Dawkins, 2006, s. 94). Çünkü birbirine altrüistik davranan aile ve akrabaları bir grup saymak, yakın akrabalık derecesinin her zaman belli olmaması ve dolayısıyla grubun sınırlarının belirgin olmaması nedeniyle doğru bir yaklaşım değildir.

Bu noktada, başka bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Aynı çekirdek aile içerisindeki akrabalar birbirlerini tanıyıp akrabalıklarından oldukça emindirler. Nüfustaki kayıtlar ve soyadı yardımıyla insanların birbirlerinin yakın ya da uzak akraba olduğunu anlaması da, çiftlerin birbirini habersizce aldatmasından kaynaklanan gayri-meşru ilişkilerden doğan çocuklar dışında, oldukça kolaydır. Ancak, ilkin, kendi nüfus kayıtlarını tutmayan ve kültüre sahip olmayan hayvanların kendi yakın akrabalarını bile her zaman emin bir şekilde tanıması mümkün değildir (Dawkins, 2006, s. 99). Benzer şekilde, birbirlerine altrüistik davranması ortak genler açısından faydalı olacak kadar yakın ama kabul edilen aile sınırları açısından uzak akrabaların birbirini nasıl tanıyacağı da başlı başına bir sorundur. İşte bu noktada, hayvanların kendilerine fiziksel olarak benzeyen bireylere altrüistik şekilde davranma eğilimi, dolaylı olarak ortak genlerin çıkarına olacaktır (Dawkins, 2006, s. 99-100). Çünkü fiziksel olarak birbirine benzeyen bireylerin ortak genler taşıma ihtimali yüksektir. Fakat böyle bir eğilim, ancak istatistiksel açıdan doğru kararlara neden olacaktır, koşullar değiştiğinde, sözgelimi, bir tür daha büyük bir grup içinde yaşamaya başladığında yanlış kararlara neden olabilir (Dawkins, 2006, s. 100). Çünkü birbirine fiziksel açıdan benzeyen bireylerin bazı genlerinin ortak olması ihtimali istatistiksel olarak azalacaktır.

İnsan söz konusu olduğunda, örneğin, ırksal önyargılar, birbirine benzeyen bireylerle kendini özdeşleştirmeye neden olan bir akraba seçiliminin irrasyonel genellenmesi olarak yorumlanabilir. Böylece bu şekilde bir önyargı geliştirmiş bireyler, görünüş olarak kendisinden farklı olan bireylere kötü davranma

eğilimine sahip olacaklardır (Dawkins, 2006, s. 100). Dolayısıyla, ırkçılığın kökeninde de genlerin, Dawkins'in deyimiyle, hayatta kalma makinelerine, kendilerine fiziksel olarak benzeyenleri kayırma, benzemeyenleri ise dışlama eğilimi sağlaması yatmaktadır. Fiziksel olarak benzemeyenlerin de kopya genler taşıma ihtimali olması ve ırkçılığın genel olarak bencil genlerin uzun vadede çıkarına olmaması nedeniyle de bu, yukarıda bahsedildiği gibi, irrasyonel bir genelleme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üyeleri fazla yer değiştirmeyen ya da küçük gruplar halinde yer değiştiren türlerde, karşılaşan herhangi iki bireyin, birbirine yakın akraba olması ihtimali oldukça yüksektir (Dawkins, 2006, s. 100). Dolayısıyla bu iki birey büyük olasılıkla çok miktarda ortak kopya gen taşıyacaktır. Bu yüzden de "türün karşılaştığın herhangi bir bireyine iyi davran" kuralının böyle bir tür için pozitif bir hayatta kalma değeri vardır, böylece bu kuralı uygulamayı sağlayan bir gen, gen havuzunda sayıca artacaktır (Dawkins, 2006, s. 100). Böylece, bencil gen kuramına göre, tür gruplarının grubun iyiliği için değil de ortak genlerin gen havuzunda sayıca çoğalmaya çalışması nedeniyle birbirlerine altrüistik davrandığı bir kez daha görülmektedir. Doğal olarak, genlerin böyle bir ereksellikle davranması, yine hatırlatmak gerekir ki konunun kolay anlaşılması için yapılan bir alegoridir.

Genlerimiz, elbette, yakın akrabaların aynı kopya genleri taşıma ihtimali nedeniyle kimi zaman kendi hayatta kalma makinelerinin çıkarlarından feragat edip altrüistik davranmaya neden olabilir ve bu, bencil gen kuramı açısından anlaşılırdır. Ancak ne kadar büyük bir yüzdeyle aynı genlere sahip olursa olsun, yakın akrabalar tek yumurta ikizliği dışında yüzde yüz oranında aynı genleri taşımaz. Ayrıca her ne olursa olsun, bir birey kendi genlerinin kendisinin olduğundan ve dolayısıyla bu genlerin hepsine sahip olduğundan, diğer yakın akrabalarının genlerine nazaran daha emindir. Dolayısıyla kendi genlerimiz için bencilce davranıp önce kendini düşünmek her zaman daha kârlıdır ve tek yumurta ikizliği söz konusu olduğunda bile her zaman bireyin kendisi diğerlerinden daha değerlidir (Dawkins, 2006, s. 105-106). Bu nedenle, ilk bakışta bireyin akrabalarına karşı da her zaman bencilce davranmasının genlerin çıkarına olduğu düşünülebilir ve "neden sonsuz bir bencillikle yakın

akrabaların hayatı pahasına kendimi düşünmüyorum” sorusu sorulabilir. Ancak, genlerin bizi neden böyle sınırsız bir bencilliğe yöneltmediği, basit bir sayısal örnekle daha açık hale gelecektir. Sekiz adet mantardan oluşan bir yığın bulan bir hayvan olduğumuzu düşünelim. Her bir mantarın +6 birim değerinde besin sağladığını varsayalım. Bu örnekte mantarlar ancak üçünü yiyebileceğim büyüklüktedir. O halde besin çağrısı yaparak, diğerlerini bu mantarlar hakkında bilgilendirmem benim yararıma olacak mıdır? Duyma mesafesinde, bize yakınlığı 1/2 oranında olan B adlı kardeş, 1/8 oranında olan C adlı kuzen ve bize hiçbir yakınlığı olmayan D bireyi bulunmaktadır. Sessiz kalıp tüm mantarları kendimize saklarsak +18 birim elde edeceğiz. Eğer besin çağrısı yaparsak, sekiz mantarı bölüşerek kişi başı net +12 birim kazanacağız. Ancak, yakınlık oranlarını hesaba kattığımızda şöyle bir kazanç hesabı karşımıza çıkar: (1 x 12) + (1/2 x 12) +(1/8 X 12) + (0 x 12) = +19 ½ (Dawkins, 2006, s. 97). Böylece, yakın akrabalarla belirli oranlarda ortak genlere sahip olmamızdan dolayı genlerimiz +19 1/2 birim net kazanç elde etmektedir. Bencil davrandığımızda ise genlerimizin kazancı +18 birim idi. Dolayısıyla +1 1/2 birimlik fazladan kazanç, genlerimizin bencil olduğunu düşündüğümüzde bile kimi zaman altrüistik davranmanın daha kârlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Görülmektedir ki, akraba ve türün diğer üyelerinin zararı pahasına sınırsız bir bencillikle davranmak, her zaman bencil genlerimizin çıkarına olmamaktadır. Bencil genlerimizin kendi çıkarından ötürü, kimi zaman, ortak genlere sahip olma ihtimali olan bireylere karşı bizi altrüistik davranmaya itmesi, gen havuzunda sayıca çoğalmak açısından daha avantajlıdır.

Genlerin yine sınırsız bir bencillikle davranması durumunda, bir canlı bireyinin mümkün olduğunca çok üreyerek sayısını sınırsızca arttırmasının bencil genlerin çıkarına olduğu düşünülebilir. Ancak, genlerin yine kendi çıkarı açısından, sınırsızca çoğalmak hiç de kârlı değildir. İnsan söz konusu olduğunda da, besin kaynakları ve çevre sorunları açısından üreme hızı, kritik sonuçlara yol açmaktadır. Örneğin, Latin Amerika’da üreme hızı böyle devam ederse, 500 yıldan daha kısa bir süre içerisinde kıtadaki insanlar, adım atacak yer bulunmayacak şekilde ayakta dursa bile bütün bir bölgeyi kaplayacaktır (Dawkins, 2006, s. 111). Bu da şüphesiz, bahsedildiği gibi beslenme ve çevre

sorunlarına yol açacaktır. Yine de insanlar, bilinçli bir varlık olarak, sınırsızca üremenin yaratacağı sorunları görecek öngörüye sahiplerdir (Dawkins, 2006, s. 111). Ancak bir öngörüye sahip olmayan genlerin, kendi başına böyle bir sonuca varması imkânsızdır. Özellikle, insanınki gibi bir bilince sahip olmayan hayvanlar, bilinçsiz bencil genlerinin kontrolünde, sınırsız sayıda üreme eğilimi gösterebilirler. Fakat hayvanlar söz konusu olduğunda da sınırsız bir üreme görülmemektedir. Hayvanların birçoğu, üreyebilmek için, dişiler tarafından üreme ehliyeti olarak görülen belirli bir bölgeye sahip olması beklenmektedir (Dawkins, 2006, s. 113). Böylece, sahip olunacak bölge sınırlı olduğundan, bir popülasyondaki üreme oranı, besin kaynaklarına göre belirlenmiş olmaktadır. Üremek için böyle bir bölge sahiplenmenin gerekmediği türlerde de sınırsızca üreme eğilimi görülmemektedir. Çünkü bu durumda da besin kaynakları sınırlıdır ve bir batında doğan çocuk sayısı ve toplam doğurma sayısı arttıkça, aynı besin kaynakları daha fazla birey arasında bölüştürülmek zorunda kalmaktadır (Dawkins, 2006, s. 116). Böyle olunca da, evrimsel olarak kararlı üreme sayısı aşıldığında, sınırlı besin kaynaklarından dolayı bu fazla üremeye neden olan genlere sahip bireyler az besin bularak daha zor hayatta kalmakta ve genler böylece cezalandırılıp, bir sonraki kuşaklara daha zor aktarılarak gen havuzunda sayıca azalmaktadır. Dolayısıyla, mümkün olduğunca çok üremek yine bencil genlerin yararına olmayacaktır.

Tekrar insana döndüğümüzde, durum biraz daha farklıdır. Her ne kadar insan, aşırı üremenin genel olarak zararlarının farkına varacak öngörüye sahip olsa da, üreme konusunda içgüdülerin baskınlığı nedeniyle kimi bireyler öngörüsüz davranıp mümkün olduğunca çok bebek yapma eğilimine girebilirler. İşte böyle bir durumda, insanın günümüzde yaşadığı koşullar genel olarak düşünüldüğünde, hayvanlara nazaran sınırlı kaynak nedeniyle üremenin kendiliğinden sınırlandırılması durumu her zaman görülmemektedir (Dawkins, 2006, s. 117). Özellikle sosyal devletin görüldüğü toplumlarda, bir aile bakabileceğinden daha fazla sayıda çocuk yaptığında, nüfusun geri kalanı anlamına gelen devlet, fazla çocukların bakımını üstlenmektedir. Dolayısıyla sosyal devletin olduğu toplumlarda üreme sayısı, ebeveynlerin elindeki

kaynaklara göre kendiliğinden sınırlandırılmaz, bu yüzden de sosyal devlet, Dawkins'e göre, son derece doğal olmayan bir şeydir (Dawkins, 2006, s. 117).

Grup seçilimci yaklaşıma dönüldüğünde, doğadaki nüfus kısıtlamalarının, grubun yararına olması için bilinçli bir altrüistik davranışla gerçekleştiği öne sürülmektedir. Hâlbuki doğada, grubun yararı için değil, bencil genin yararı için kendiliğinden bir sınırlama vardır. Ancak insan söz konusu olduğunda, sosyal devletin olduğu toplumlarda grup seçilimcilerinin öne sürdüğü gibi bilinçli bir altrüistik kısıtlamaya, diğer bir değişle, grubun yararına bir nüfus planlamasına gerek duyulmaktadır. Doğada ise böyle bir altrüistik nüfus kısıtlamasına gerek yoktur, çünkü doğada sosyal devlet diye bir şey yoktur (Dawkins, 2006, s. 117). Hayvanlar söz konusu olduğunda doğal kaynaklar, doğum ve ölüm oranlarını belirleyerek nüfusu evrimsel olarak kararlı bir noktada tutmaktadır. Doğada türler de doğum kontrolüne tabidir. Genlerin kişileştirilmesiyle denebilir ki, genleri için en iyi olacak şekilde doğum oranlarını optimize ederler, ama kamu yararı için sınırlandırmazlar.

Bu noktada, Dawkins'in görüşleri, devletin kendine bakamayacak ya da bakabileceğinden fazla çocuk yapan bireylerin devlet tarafından bakılmasını eleştiren Sosyal Darwinistlerin görüşlerine benzemektedir. Önceki kısımlarda ele alınan Sosyal Darwinist görüşleri, bu noktada Dawkins'in görüşleriyle bağlantısı nedeniyle hatırlatmakta yarar vardır. Sosyal Darwinizmin kurucularından olan Herbert Spencer, kendine bakamayan, üstelik bakamayacağı kadar çocuk yapanları hiçbir işe yaramayanlar olarak tanımlamaktaydı. Ona göre, herhangi bir işi olmayan ve boş gezen böyleleri, bir işe yarayanların üzerinden geçinen hiçbir işe yaramayanlardı. Böyle insanların mutsuz olması ise doğaldı (Spencer, 1960, s. 23). Devlet böyle hiçbir işe yaramayanlara, bir işe yarayanlardan aldığı vergilerle yardım ederse değersizlerin soyuna destek olurken, değerlilerin soylarını artan vergi oranlarını anne-babalarının üzerine yükleyerek dezavantajlı duruma düşürecekti (Spencer, 1960, s. 24). Spencer'a göre doğada değersiz bireyleri bu şekilde dışarıdan destekle yaşatmak söz konusu değildi. Canlı bireylerinin bakıma muhtaç olduğu o ilk yıllar dışında, bireyler doğadan liyakatlerine orantılı bir şekilde faydalanırlar ya da layık oldukları şekilde ödüllendirilmekteydi. Spencer,

liyakat ve layık oldukları şeylerin ise yiyecek bulmak, barınak bulmak, düşmanlardan kaçmak gibi hayatın gerekliliklerini yerine getirmelerine göre belirlendiğini söylemekteydi. Buradan yola çıkarak da, Spencer tarafından, doğada, canlıların kendi türünden bireylerle rekabette ve diğer tür bireyleri ile çatışmasında, hastalıklı ya da iyi bahşedilmiş oluşuna göre ya zayıf düşüp öldürüldüğüne ya da gelişip çoğaldığına dikkat çekilmekteydi (Spencer, 1960, s. 105). Spencer, başka türlü olursa, bunun, zaman içinde tür için ölümcül olacağını öne sürmekteydi (Spencer, 1960, s. 105). Dolayısıyla Sosyal Darwinistlere göre, insanlık için de doğanın kanunu bozulmamalı ve bu kanunu bozarak doğal olmayan bir yapı kuran sosyal devlet anlayışı terk edilmelidir.

Dawkins, bundan sonra, aile içindeki ilişkileri ele almaktadır. Çünkü genetik olarak yakınlık ne kadar büyük oranda olursa olsun, aile içinde de bencil genlerin öncelikli olarak çıkarını koruyacağı kişi, onlara yüzde yüz oranında sahip olan bireyin kendisidir. O halde, daha önce sorulmuş sorulara bir yenisi daha eklenebilir: “Aile içinde bireyler, neden yakın akrabalarının çıkarı pahasına öncelikli olarak kendi çıkarını savunmaz” ya da “bir birey neden tüm aile bireylerinden kurtulup her şeyi kendisi için saklamaz?” Mantar örneğinde genetik yakınlıktan kaynaklanan altrüistik davranışların neden bencil genlerin yararına olduğu incelenmişti. Ama herkesin çıkarına davranma şansı her zaman, her şekilde bu kadar kolay bulunmamaktadır. Özellikle, ebeveynlerin neden birçok şeyden feragat edip çocuklarına bakma külfetine katlandıkları bencil gen kuramı açısından önemli bir sorundur. Ayrıca, insanların yaşamında da gözlenebileceği gibi, çoğu zaman kardeşler arasında da çetin bir rekabet söz konusu olmakta, ama genellikle sorunlar yine herkesin çıkarını sağlamaya yakın bir şekilde, özellikle de ebeveynlerin yöneltmesiyle kolayca çözümlenebilmektedir. Dawkins’e göre, bunun açıklaması da genlerin bencil çıkarlarının öyle gerektirmesidir. Ebeveynler, çocukları için çabaladıkça, çocuklarına aktardıkları kendi bencil genleri için ebeveynsel yatırım yapmaktadırlar (Dawkins, 2006, s. 124). Aynı şekilde, mantar örneğinde de görüldüğü gibi, kardeşler ya da yakın akrabalar da kimi zaman altrüistik davranarak, bir kısım ortak gen paylaştıkları kişiler vasıtasıyla kendi genlerinin önemli bir kısmının kopyalarının yaşamasına yardımcı olmaktadırlar.

Yine de ebeveynlerin çocuklarına yaptığı yatırımlar her zaman eşit değildir. Çocukların her zaman 1/2 oranında aynı genleri taşımasından ötürü, ilk bakışta bazı çocukları kayırmanın hiçbir mantığı yok gibi görülebilir (Dawkins, 2006, s. 125). Ancak özellikle hayvanlar söz konusu olduğunda, yine genlerin bir sonraki kuşaklara aktarılmasının önemli oluşundan ötürü, kimi zaman hayatta kalma ve genleri bir sonraki kuşaklara aktarma ihtimali düşük olan bireylere diğer kardeşlerine göre daha az ebeveynsel yatırım yapılabilmektedir (Dawkins, 2006, s. 125). Ya da büyük olan kardeş, kendi kendisine yiyecek bulabilecek hale geldiğinden, yaşça küçük olan kardeş, ebeveynleri tarafından daha çok yardım görmektedir (Dawkins, 2006, s. 125-126). İşte, burada da açıktır ki bencil gen kuramına göre, ailevi bir grup seçiliminden ziyade yine bencil genlerin çıkarı altrüistik davranışı yaratmaktadır.

Benzer şekilde, yaşlanmayla üreme yetisinin azalması da bencil genlerin çıkarının evrimsel olarak kararlı bir stratejiyle korunma eğiliminden kaynaklanmaktadır. Bir büyükanne ya da büyükbaba, kendi çocuğunun olması durumunda torunlarına yatırım yapmak yerine kendi çocuklarına yatırım yapacak, bu da hem torunların çıkarına hem de büyük ebeveyn altrüizmi genlerinin çıkarına olmayacaktır (Dawkins, 2006, s. 127). Dolayısıyla genlerin bir sonraki kuşaklara aktarımının daha verimli olabilmesi için doğurganlık yaşla birlikte azalıp sona ermektedir. Bunlardan çıkan sonuç ise, ebeveynlerin daima kendini düşünerek çocuklarına yatırım yapmaktan kaçınması da, çocukların bencillik ederek kendi çıkarlarını kardeşlerinin çıkarlarının daima önüne koyması da, büyük ebeveynlerin torunlarının çıkarını düşünmeyerek doğurganlıklarını devam ettirmeleri de bencil genlerin çıkarlarına uymamaktadır.

Aile içindeki altrüistik davranışlar, bireylerin genetik olarak yakınlıklarından ötürü bencil gen kuramınca kolay açıklanabilmektedir. Ancak birbiriyle hiçbir genetik bağı olmayan bireylerin, yani eşlerin birbirlerine karşı neden sınırsız bir bencillikle yaklaşmadığı çözülmesi gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır (Dawkins, 2006, s. 140). Anne ve baba, aynı çocuğun kendi genlerini taşıyan yüzde ellilik kısmıyla genetik olarak bağlantılı olduklarından, bencil genlerinin gerektirdiği gibi, çocukların bakımı konusunda işbirliğinde bulunmaları ikisinin de çıkarınadır. Ancak ebeveynlerden biri çocukların

bakımından kaçarak, kendi genlerini başka eşler vasıtasıyla yayıp sayıca çoğaltabilir (Dawkins, 2006, s. 140), hatta sperm sayısından ötürü erkeğin başka eşler ile çiftleşerek genlerini neredeyse sınırsız şekilde kopyalama şansı vardır. Dişiler için böyle yapmak daha zordur. Çünkü sperm ve yumurtanın büyüklük ve nitelikçe farklılıklarından ötürü erkek ile dişi birbirlerine karşı asimetrik bir pozisyonda bulunmaktadırlar. Yumurta kütle olarak daha büyüktür, ayrıca içerisinde spermden farklı olarak önemli miktarda besin maddesi bulunmaktadır. Spermler ise oldukça küçüktür ve yumurtanın sayıca çok daha az üretilmesine karşın, her gün neredeyse milyonlarca sperm üretilebilir (Dawkins, 2006, s. 141-142). Dolayısıyla daha en başında, dişi ve erkek ebeveyn, çocuk için birbiriyle eşit miktarda yatırım yapmamaktadır. Erkek, sperm konusundaki avantajından ötürü dişiye nazaran çok daha kısa sürede, başka eşlerden kendi genlerinin yarısını taşıyan birçok çocuk dünyaya getirebilir (Dawkins, 2006, 142). O halde yukarıdaki soruyu şu şekilde daha belirgin hale getirebiliriz: “Erkekler bencil genlerini mümkün olduğunca çok yaymak üzere sürekli eş değiştirip başka eşlerden çocuk yapmak yerine, neden ailelerine sadık kalmaktadırlar?”

Hayvanlar söz konusu olduğunda, eşlerin, özellikle erkek canlı bireylerinin neden eşlerini terk ederek yavruların bakımını karşı tarafa yükleyip, başka eşlerden başka yavrular dünyaya getirmediğinin cevabı da bu durumun bencil genlerin çıkarına uymadığıdır. Dişilerin neden böyle yapmadığı, döllenmeden itibaren yavrunun bakımı için erkeğe nazaran çok daha büyük yatırım yapmasındandır. Peki erkekler için şöyle bir kuralı uygulatan bir gen neden gen havuzunda çoğalmamaktadır? “Vücut, eğer erkeksen rakip allelimin seni yöneltmesinden biraz daha önce eşini terk et ve başka bir dişi aramaya başla” (Dawkins, 2006, s. 147). Popülasyon evrimsel olarak kararlı stratejiye ulaşmadan önce, bu taktik belirli bir süre işe yarabilir ve bu kuralı uygulatan genler gen havuzunda hızla çoğalabilir. Dişiler ise terk edilmelerine rağmen, yavru üzerinde daha fazla yatırım yapmalarından ötürü yavrudan bu kadar kolay vazgeçemeyecektir. Ancak süreç ilerledikçe ve terk edilen dişilerin sayısı çoğalıp henüz biriyle çiftleşmemiş dişilerin sayısı azaldıkça dişiler, güvenilmez erkeklerle çiftleşmeme kartını oynayarak çok güçlü bir karşı önlem alabilir

(Dawkins, 2006, s. 149). Dişiler bu karşı stratejiyle, çiftleşecek eş seçerken erkeğin dişi üzerinde çok büyük yatırım yapmasını sağlayabilir, güvenilmez erkekler böylece pes ederek başka dişilere yönelir, dişi üzerinde yatırım yapmayı kabul eden erkekler ise hem bu yatırımdan kolay vazgeçemeyeceklerinden hem de başka birine yöneldiklerinde en az aynı yatırımı yapmak zorunda kalacaklarından eşlerini kolay terk edemezler (Dawkins, 2006, s. 149-150). Daha fazla ayrıntıyla konuyu dağıtmamak için özetle denebilir ki, genetik olarak bağ bulunmayan eşlerin birbirlerine karşı bencilce davranmamasının nedeni, sözgelimi bencilce davranarak sürekli terk etme stratejisinin ya da başka bir bencilce stratejinin karşı taktikler yaratmasından ötürü uzun vadede evrimsel olarak kararlı strateji olamamasıdır.

İnsan söz konusu olduğunda, insanların bilinçli ve genlerin kör yöneltmesine daha kapalı olmalarından ötürü, bu sorunun çözümü daha kolaydır. Diğer canlılardan farklı olarak, dilsel iletişimin ve anı biriktirmenin daha fazla olduğu insanlar arasında, kişiler hakkındaki geçmiş deneyimlerin ve bireylerin toplum içindeki güvenilirliklerin daha açık olmasından ötürü, eşlerini sürekli terk eden ya da aldatan bireylerin uygun eş bulup genlerini bir sonraki kuşaklara aktarması daha zordur.

Genetik olarak ya da aile bağlarıyla birbirine bağlı bireylerin birbirlerine karşı altrüistik ya da bencil davranışları, bencil gen kuramı tarafından gen-deterministik bir şekilde açıklanmıştır. Dawkins, bir popülasyondaki bireylerin birbirlerine karşı davranışlarını incelerken de, karşı kuram olan grup-seçilimci yaklaşımdan farklı bir yol izlemektedir. Küçük ve homojen popülasyonlar içinde, karşılaşılan bireylerle ortak kopya gen taşıma ihtimalinin fazlalığından, herkese karşı iyi davranmanın genetik olarak avantaj sağladığı söylenmişti. Bundan başka, Dawkins, grup içinde grubun yararına görünen davranışların aslında bencillikten kaynaklandığı hakkında çarpıcı bir örnek vermektedir. Sürüyle gezen otçul hayvanlarda, toplu ve sıkışık bir dağılım gözlenmektedir. Grup seçilimci yaklaşıma göre, ilk bakışta, canlı bireylerinin grubu sık tutarak grubun yararına düşmanlardan korunduğu izlenimi doğabilir. Çünkü sürünün en dışındakilerin, sürünün ortasındaki korunmaya muhtaç canlı bireylerini altrüistik bir davranışla koruduğu düşünülebilir. Ancak, bencil sürü modeline göre durum

tam tersidir. Avcı hayvanların daima en yakınındakilere, dolayısıyla sürünün en dışındakilere saldırma eğilimi vardır. Sürü ise grup psikolojisiyle bu saldırıya karşı grubu korumak için değil, sürünün en dışındaki bireylerin sürekli sürünün merkezine yaklaşıp avcıyla arasına başka bireyleri sokarak kendini korumak istediğinden birbirine yakın ve sık ilerlemektedir. Dolayısıyla her bir canlı birey, altrüistik bir şekilde grubun çıkarını düşündüğünden değil, bencil bir şekilde tehlike alanından uzakta durmak için birbirine yakın durmaktadır. Böylece dıştan içe doğru sürekli bir devirle sürünün sıklığı korunmaktadır (Dawkins, 2006, s. 167).

Altrüizm ve grup seçilimi denilince akla gelen en önemli örnekler arılar ve karıncalardır. Fakat bencil gen kuramı, sosyal böcekler diye tabir edilen bu canlıların grubun yararına ölümü göze alacak şekilde altrüistik davranmasını da genlerin bencilliği dolayımıyla açıklamaktadır. İlk bakışta, bazı arı türlerinin hasımlarını sokarak intihar saldırısında bulunması, grup uğruna büyük bir özveri olarak görülmektedir. Bazı tür karıncalarda ise bir grup işçi karıncaların, büyük karınlarıyla tavanda hareketsiz asılarak, diğer karıncalar tarafından yiyecek deposu olarak kullanılmak dışında bir işlevi yoktur. Bu işçi karıncalar, insan algısına göre, birey olarak bile yaşamamaktadırlar. Tüm hayatlarını gruplarına adamışlardır. Karınca, arı ve termit topluluklarında, grup bilinci o kadar ilerlemiş görünmektedir ki toplumsal mideden söz edilebilir (Dawkins, 2006, s. 171). Fakat kamikaze davranışı ve diğer altrüizm davranışlarının kökeninde de genlerin bencilliği yatmaktadır. Bu tarz davranışların gözlemlendiği böcek topluluklarında, altrüistik şekilde kendilerini feda eden ya da en azından kendi bireyliğini silen üyeler, türün kısır bireyleridir (Dawkins, 2006, s. 172). Dolayısıyla genlerin bencilliği, genlerini bir sonraki kuşaklara aktaracak bireyler uğruna böyle bir fedakârlığı genetik olarak desteklemektedir. Bu da, böyle böcek türleri için evrimsel olarak kararlı stratejinin bir parçasıdır, ama grup seçilimci yaklaşımın öne sürdüğü gibi grubun iyiliği için bazı bireylerin kendini feda etmesi söz konusu değildir. Burada çıkarı düşünülen grubun tamamı değil, bencil genlerdir.

Hayvan davranışlarını inceleyip insana da uygulanabilecek karşılıklı yardımlaşma fikrini öne süren Kropotkin'in, hayvan davranışlarına yaklaşımına

göre, grup seçilimci yaklaşıma dahil olduğu söylenebilir. Çünkü o, karşılıklı yardımlaşmayla doğanın tüm rakip güçleri karşısında bir tür bilinciyle hareket etmeyen türlerin yok olmaya mahkum olduğunu öne sürmektedir ve bu durumun insan için de geçerli olduğunu söylemektedir (Kropotkin, 1908, s. 293-294). Bencil gen kuramına göre ise, sözgelimi, böcekler arasındaki altrüistik davranış, hayvanların genel olarak altrüist olduğunu düşünen ve dolayısıyla, insanın da doğasına uygun davranışının altrüizm olduğunu öne süren, Kropotkin gibi düşünür ve bilim insanlarının iddia ettiği gibi, türün iyiliği için en iyi davranış biçimi olduğundan değil, bencil genlerin çıkarına olan en iyi evrimsel olarak kararlı strateji olduğundan gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, hayvanların böylesi uç noktada bir altrüistik fedakârlıkta bulunması, bencil gen kuramı açısından bir istisna ya da açıklanamayan bir olgu teşkil etmez. Biyolojinin ve genetik biliminin en son verilerine dayanarak, genlerin bencilliği görüşünü askıya almadan bu olguyu açıklamak da mümkündür.

Böceklerdeki altrüistik fedaların yanında, doğada, bazı farklı türlerin de karşılıklı çıkar ilişkisiyle mutualist bir şekilde birbirlerine bağlandığı gözlemlenmektedir. Bunun nedeni de doğadaki yardımlaşma duygusu değil, bazı belirli türler arasında karşılıklı yardımlaşmayla edinilen avantajın, gen havuzunda bu yardımlaşmayı sağlayan genlerin sayısını arttırmasıdır (Dawkins, 2006, s. 182-183). Dolayısıyla, bencil gen kuramına göre, mutualist ilişkiler bile genlerin bencilliğinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde bu bencillik, kimi zaman karşılıklı ilişkiyi sürdürmek yerine, mutualist birlik kurulan bireyden yardım alarak ona yardımda bulunmayı geciktirme şeklinde bir istismara dönüşebilir. Ama bu, kişiye kısa vadede daha fazla yarar sağlasa da evrimsel olarak kararlı stratejiye her zaman dönüşmez, dönüşürse de doğada artık bu iki tür arasındaki mutualist ilişki gözlemlenmez hale gelir.

Hem böceklerde görülen altrüistik fedalardan hem de mutualist ilişkiden yola çıkarak, grup seçilimci yaklaşım tarafından, doğada yardımlaşmanın en temel ilke olduğu öne sürülmektedir. Bitki ve hayvanlarda görülen durumu insan için genellemek de mümkündür, nitekim Dawkins de, yukarıda belirtilen, mutualist ilişkide hile yaparak daha büyük kazanç elde etmenin insandaki karşılığının parasal ilişkiler olduğunu ve paranın da insanda geciktirilmiş bir karşılıklı

altrüizmin aracı haline geldiğini söylemektedir (Dawkins, 2006, s. 188). Bunun gibi, grup seçilimci yaklaşımı savunan düşünür ve bilim insanları, doğada gözlemlenen altrüistik davranışların nedeni olarak belirledikleri yardımlaşma ilkesinin insan için de geçerli olduğunu, dolayısıyla insan türü için de en iyi davranış biçiminin altrüistik bir şekilde yardımlaşma olduğunu iddia etmektedirler. Ancak, insan söz konusu olduğunda, hem hayvanlarda görülen altrüistik davranışı doğrudan insanlar arasındaki ilişkiye indirgemek hem de Dawkins gibi biyolojinin bir kavramının insandaki karşılığını para olarak belirlemek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü insan, var oluşunun ilk yıllarından sonra ilk alet-edevatı yaptıktan sonra, sırf doğada biyolojik varlığıyla değil, mülkiyetine sahip olduğu o alet-edevatların oluşturduğu kültürel varlığıyla da yaşamaktadır. Dolayısıyla insanın tek ekosistemi, biyolojik ekosistem değil, felsefede tarihsel-toplumsal alana tekabül eden kültür alanıdır. Nitekim Dawkins de bunun farkında olarak, kitabında, yeni bir tür kendi kendini çoğaltıcı olduğunu söylediği ve kültürün genlerine tekabül eden “mem” kavramını incelemiştir.

Dawkins, kitabının büyük bir bölümünde doğrudan insandan söz etmez. Canlıları genel olarak ele alır, insanın da onlar gibi genler tarafından yönetilen bir canlı olması nedeniyle, varılan sonuçların insan için de genellenmesi mümkündür. Ancak Dawkins, biyolojik ortaklıklar dışında, insanın diğer canlılardan ayrı bir yere konulmasını gerektiren kültürün de farkındadır. Dawkins, kültür kelimesini, insanın diğer canlılara göre kendine has özelliklerini tanımlamak için kullanmaktadır. Ona göre, kültürel iletimle genetik iletim arasında bir analoji kurulabilir ve bu da evrimin kültürel biçimine neden olabilir (Dawkins, 2006, s. 189). Örneğin, dil genetik olmayan araçlarla evrimleşmektedir ve bu evrimin hızı genetik evrimin hızından çok daha fazladır (Dawkins, 2006, s. 189).

Dawkins, kültürel mem kavramını incelerken de ilkin hayvanların davranışlarını ele alarak başlar. Yeni Zelanda’da bir tür kuşun gözlemlenmesi esnasında, dokuz farklı ötüş biçimi olduğu fark edilmiştir. Herhangi bir erkek kuş, bunlardan bir ya da birkaçını şakımaktadır. Her kuş, bu ötüş biçimlerini kendi bölgesindeki diğer kuşlardan, insan dilinin öğrenilmesine benzer bir şekilde taklit yoluyla öğrenmektedir (Dawkins, 2006, s. 189-190). Adadaki bütün bu ötüşler, bir

repertuar şeklinde gen havuzuna benzeyen bir ötüş havuzu oluşturmaktadır. Ancak bu repertuardaki şarkılar hep aynı kalmamakta, zamanla değişmektedir. Örneğin, bir kuş ötüş biçimlerinden birindeki bir sesi yanlış öğrenir ve adeta genlerdeki mutasyona benzeyen bir kültürel mutasyonla yeni bir ötüş biçimi oluşturur. Sonra başka bir kuş bu ötüş biçimlerinde yine bazı sesleri yanlış öğrenir ve böylece zamanla birbirinden farklı ötüş biçimleri evrimleşir (Dawkins, 2006, s. 190).

İnsan dillerinin değişimi ve gelişiminin de benzer kültürel mutasyonlar aracılığıyla gerçekleştiği öne sürülebilir. Bunun yanında, giyim ve diyetteki modalar, törenler ve gelenekler, sanat ve mimari, mühendislik ve teknoloji dâhil olmak üzere insan kültürüne dair hemen her şey, hızlandırılmış bir genetik evrim gibi görünmektedir, oysaki bunların hiçbirinin genetik evrimle alakası yoktur (Dawkins, 2006, s. 190). Böylece Dawkins, yine hayvan davranışlarından yola çıkarak insana dair bir bulguya ulaşmıştır ve kültürün, genetik-kalıtımsal yollarla gerçekleşen biyolojik süreçlerden ayrı bir varlığının olduğunu kabul etmiştir.

Dawkins, kültürün ayrı bir varlığının olduğunu kabul etse de, insan uygarlığının farklı özelliklerinin biyolojik avantajı üzerinde de durmaktadır (Dawkins, 2006, s. 191). Örneğin, kabile dini, grup kimliğinin oluşması açısından önemlidir ve grup kimliği de, avcılıkla geçinen toplulukların büyük ve hızlı avları yardımlaşma ile avlayabilmelerini kolaylaştırmaktadır (Dawkins, 2006, s. 191). Kabile dini ya da tanrı inancı gibi kültürel memler, Dawkins'e göre, bunun gibi bazı açılardan insanın biyolojik varlığına da katkı sağlamaktadır. Ancak Dawkins, bununla birlikte, insan kültürünün biyolojik yollardan başka bir yolla, taklit yoluyla zihinden zihne yayıldığını da kabul eder. İnsan kültürü, birbirinden farklı pek çok organik molekülü içinde barındıran kadim çorba gibi insanlığın beslendiği yeni bir çorbadır (Dawkins, 2006, s. 192). Bu insan kültürü çorbasındaki memler, kimi zaman doğrudan olumlu biyolojik etkileri kimi zaman da başka türden olumlu etkilerine göre, yani kısaca, kişiye sağladığı yarara göre, insanın düşünce ve kültür dünyasında hızla yayılırlar. Tanrı fikri de insana sağladığı psikolojik yararla ve ölüm gibi kabullenilmesi zor olgular karşısında rahatlatıcı bir unsur olmasıyla kültürel çorbada zihinden zihne hızla yayılma imkânı bulmuş

ve Tanrı fikri de tıpkı kendini kopyalamada başarılı bir gen gibi taklit yoluyla kendini kopyalayıp yaygınlaşmıştır (Dawkins, 2006, s. 192-193). Ancak, bazı biyolog ve etologlar, tanrı meminin psikolojik yararından tatmin olmayarak biyolojik yararının ne olduğu sorusunun üzerinde durmaktadırlar (Dawkins, 2006, s. 193). Bunun için de bu memin neden psikolojik bir yönü olduğunu bulmak istemektedirler ve konunun beyinle ilgisini araştırmaktadırlar. Çünkü beyin, psikolojiyle doğrudan ilintilidir ve gen havuzundaki genlerin doğal seçilimiyle şekillenmektedir, dolayısıyla psikolojik bir olgunun biyolojik kalıtımla da doğrudan ilişkisi olması gerektiği öne sürülmektedir (Dawkins, 2006, s. 193). Fakat bu noktada, Dawkins, kültürle insanın biyolojik varlığı arasında yaptığı ayrıma sadık kalmakta ve evrimin sırf genetik evrimden ibaret olmayabileceğini, farklı yollardan değişik evrim türlerinin mümkün olduğunu, kültürel evrimin ya da memlerin evriminin de bu farklı evrim türlerinden biri olabileceğini öne sürmektedir (Dawkins, 2006, 193-194). Dolayısıyla kültürel evrimin bir evrim sayılabilmesi için illa ki beyin dolayımıyla biyolojik evrimle ilintili olması gerekmemektedir. Kültür, kısaca, Dawkins'e göre, taklidin merkezde olduğu farklı yollarla ve kurallarla işleyen ayrı bir evrim sürecidir.

Kültürün biyolojik süreçlerden farklılığı Dawkins tarafından kabul edilse de, genetik evrim süreciyle benzer yönlerinin olduğu da öne sürülmektedir. Genlerin gen havuzunda çoğalması için gerekli özellikler olan uzun ömürlülük, doğurganlık ve uygun kopyalanma özellikleri memlerin kültür havuzunda çoğalması için de gereklidir (Dawkins, 2006, s. 194). Uzun ömürlülük, yine de, mem söz konusu olduğunda, genler için olduğu kadar önemli değildir. Bir şarkının zihindeki kopyası, ancak kişinin ömrü kadar var olacaktır. Buna karşın genlerin uzun ömürlülüğü, bireyler öldükten sonra pek çok nesil boyunca devam etmektedir. Yine de, iyi bir şarkı, taklit vasıtasıyla çok uzun yıllar, hatta yüzyıllar boyunca zihinlerde yer edebilir, ama doğurganlık, yani memin kendisini taklit ettirerek çoğalması mem açısından çok daha önemlidir (Dawkins, 2006, 194). Uygun kopyalanma özelliği ise, genlerde olduğu kadar aslına birebir uygun olarak görülmese de, özü yansıtan farklı biçimlerde tekrar tekrar kopyalanma şeklinde memler için de gereklidir (Dawkins, 2006, s. 194-4-195) ve yukarıda

bahsedildiği gibi, aslına uygun olmayan kopyalamalar yoluyla da memler kültürel mutasyona uğrayıp çeşitlenmektedir.

Genlerden farklı olarak, bir memin sınırlarının belirlenmesi daha güçtür (Dawkins, 2006, s. 195). Ayrıca, genlerde birbirlerinin *allel*i olarak çetin bir rekabet vardır ve o kadar çetin olmasa da memler arasında da belirli bir rekabet mümkündür (Dawkins, 2006, s. 196). Yine genlerde olduğu gibi, bazı memler birbirlerinin yayılmasına yardımcı olabilir (Dawkins, 2006, s. 198).

Tüm benzerlikleri ve farklılığıyla, sonuç olarak, Dawkins'e göre, insan öldükten sonra ardında genlerini ve memlerini bırakmaktadır (Dawkins, 2006, s. 199). İnsan gen makineleri olarak gelişmiştir ve kültürel olarak da mem makinelerini oluşturmaktadır. İnsanın diğer canlılardan en büyük farklılığı ise, bencil çoğaltıcıların tiranlığına karşı isyan edecek, yani genlerinin dayattığı bencilliğe karşı koyacak güçte olmasıdır (Dawkins, 2006, s. 201). Ancak Dawkins, kültürü ve insanın biyolojik varlığını, benzerlikleri ve farklılıklarıyla ayrı olarak ele alsa da, insanın kültürel varlıklarından oluşan tarihsel-toplumsal alanla insanın ekosistemini oluşturan doğal alanı net bir şekilde ayırmayı başaramamaktadır. İnsanların bencilce eylediği bir toplumda nasıl bir dengenin kurulacağını bilimsel bir yolla temellendirip, bu uyum ve düzenin nasıl hayata geçirileceği konusunda pek bir şey söyleyemeyen Nietzsche ve Stirner'den bir adım öteye gitse de, bir etolog olarak felsefi bakış açısı eksik olduğu için tarihsel-toplumsal alanın doğa alanıyla farklılığını ve ilişkisini ortaya koymakta yetersiz kalmıştır. Tarihsel-toplumsal alanın konusu olan kültürün evrimleşmesi, genetik evrimleşmeden farklı işlemektedir, aynı zamanda tarihsel-toplumsal alanla doğa alanı birbirinden ayrı olsa da toplum bazında birbiriyle kesişen noktalara da sahiptir.

Dawkins, evrimsel olarak kararlı stratejiler yoluyla canlılar arasında bencilliğin ve altrüizmin kendiliğinden bir dengeye ulaşacağı kanısındadır. Fakat buradan yola çıkarak, insan toplumlarında da evrimsel olarak kararlı bir stratejinin sonucunda, insan genlerinin yararına bir dengenin kendiliğinden kurulabileceğini iddia etmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Yine de, Nietzsche ve Schopenhauer'in söylediklerinden yola çıkarak önerilen yeni bir istenç olan ölümsüzlük istencinin, en azından, doğada ve toplumda genlerin kuşaklar

boyunca ölümsüzmüşçesine yaşamaya devam etmesinde gözlemlendiğini göstermesi açısından, Dawkins'in söyledikleri önemlidir. Diğer bir deyişle, Dawkins'in söyledikleri, ölümsüzlük istencinin gen düzeyinde gerçekten de var olabileceğine işaret etmektedir. Kişi ve canlı birey bazında ya da toplum bazında var olup var olmadığı ise, daha derinlemesine bir araştırmanın konusudur.



SONUÇ:

Rönesans ve Kopernik devriminden sonra doğa bilimlerinin yükselişi büyük bir hıza ulaşmış, matematiğin, temel doğa felsefesi disiplini olan fiziğe uygulanmasından sonra da teknik buluşlarla her geçen gün bu yeni doğa bilimine duyulan güven artmıştır. Bu noktadan sonra ise felsefe araştırmalarında temel ödev, doğa bilimlerindeki buluşlara imza atan aklın kendi kapasitesini en verimli şekilde kullanabilmesi için yeti ve sınırlarını çizmek, sonra da bilgi kuramı vasıtasıyla bilimin sınırlarını mümkün olan her alana doğru genişletmek haline gelecektir. Felsefeye atfedilen ilk amaç, Bacon, Locke, Hume gibi filozoflarca deneyci bakış açısıyla, Descartes, Berkeley gibi filozoflarca ise daha rasyonalist ve idealist bakış açısıyla çözümlenmeye çalışılmış, tüm bu bilgi kuramı tartışmaları ise Kant tarafından aklın sınırlarını net bir şekilde ortaya koyan eleştiri felsefesiyle harmanlanıp neredeyse son halini almıştır.

Kant'la birlikte her ne kadar aklın yeti ve sınırları tartışmaları bir uzlaşmayla noktalanmış gibi görünse de, aydınlanma ve 19. Yüzyıldaki pozitivizm akımıyla birlikte, o güne değin çok daha sağlam temellerle rüştünü ispat etmiş doğa bilimlerinin sınırları edinilen başarının da etkisiyle genişletilmeye çalışılmış, bu da doğa biliminin yöntemlerinin tarihe ve topluma da uygulanabilir olduğu iddialarını doğurmuştur. Bu iddiadan hareket eden Auguste Comte doğa bilimlerinin yöntemleriyle toplumu inceleyen en karmaşık sosyal fizik bilimi olarak sosyolojiyi kavramsallaştırmıştır (Comte, 2001, s. 40-42). Ne var ki, ne Auguste Comte zamanında ne de ondan çok daha sonra sosyoloji bir doğa bilimi kesinliğiyle toplumsal olayları açıklayan bir bilim olmaktan çok uzak kalmış, pozitivizmin etkisindeki Mill ve Spencer gibi düşünürler en fazla biyolojinin son bulgularını yorumlayarak, bencilce eyleyen bireylerden oluşan toplumun kendi içyapısını kendiliğinden düzenleyen bir organizma gibi, liberal ekonomik sistemle idare edilmesi gerektiği şeklinde bir çıkarım yapmakla yetinmişlerdir.

Bencillik kavramı, Sosyal Darwinistler ya da insan doğasının olduğunu kabul eden kimi özcü yaklaşımlarca insanın doğasına içkin bir özellik olarak ele alınmaktadır. Ancak bunların pek çoğu, insanın doğası gereği bencil olduğunu

kabul etmekle birlikte, bu bencilliğin nereden kaynaklandığı hakkında tatmin edici açıklamalarda bulunamamaktadırlar ve sadece, bencilliği bir ön kabul olarak kabul edip, belirli çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Bu çalışmada ise, ilkin, felsefe tarihinde bencillik kavramı açısından yorumlanabilecek görüşler incelenmiş, bencillik kavramına en olumlu içeriği yükleyip, bu kavramı bir ön kabul olarak kullanan Sosyal Darwinizme varan yol çizilmeye çalışılmıştır.

Aristoteles'ten modern felsefeye varana değin olan süreçte, bencillik kavramını açık bir dille ele alan görüşlere pek rastlanmaz. Pek tabii, bunda Ortaçağ'da bencilliği son derece olumsuz bir kavram olarak değerlendiren Hristiyanlığın rolünün büyük olduğu söylenebilir. Dinin etkisinin büyük olduğu Skolastik dönemde, Tanrı'nın rızasını gözetmeyen bencilce eylemlerin kabul edilmesi söz konusu değildir. Ancak, Hristiyanlıktan önceki Helenistik dönemde Epiküros, henüz insana dair olgularla barışık bir ortamda yaşadığından, insanı daha özgür bir şekilde ele alma fırsatı bulmuş ve hazcılık görüşü çerçevesinde ele alınan hazzın, kişinin kendi hazzı olması dolayısıyla bencillik kavramı açısından ele alınabilecek ilk ve en önemli bakış açılarından birini oluşturmuştur. Yine de, söylediklerinde bencillik kavramına dair doğrudan bir incelemeye pek rastlanmamaktadır. Çünkü Helenistik dönemden Hristiyanlığa varana kadarki süreçte, teolojinin etkisi giderek artmış, bunun sonucunda da insan, felsefenin merkezi olma konumunu Tanrı'ya devretmiş, sonunda da Hristiyanlık ortaya çıkmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, Hristiyanlık etkisindeki felsefede ise bencillik kavramına değinmeye gerek yoktur, çünkü "sana bir tokat atana diğer yanağını çevir" düsturuyla hareket eden bir dinin etkisindeki felsefede bencillik, zaten büyük bir günah olarak peşinen reddedilmektedir.

İnsanın, insana dair olgularla barışık şekilde tekrar felsefenin merkezine geçebilmesi için, Ortaçağ'ın sona erip dinin etkisinin kırılmaya başlandığı Rönesans ve Reform dönemine dek beklenmesi gerekmiştir. İnsan, astronomideki gelişmelerle evrenin merkezinde olmadığının farkına varırken, felsefede ise birden hiç olmadığı kadar merkeze konmuştur. Descartes, "düşünüyorum, o halde varım" önermesine varırken tüm var olanların varlığını kendi varlığı dolayısıyla sorgulamış, sonra da Tanrı'nın var oluşu dâhil bütün var olanların varlığını, kendi düşünsel varlığını merkeze koyup kanıtlama

girişiminde bulunmuştur. "Düşünen ben"in böylece merkeze konuşuyla, her ne kadar bencillik kavramı açısından doğrudan sonuçlara ulaşılmasa da, insan Kartezyen felsefeden doğan süreç içerisinde Tanrı'yı bile kanıtlama gücünü eline almıştır. Buradan yola çıkarak da, varlığı her şeyden önce gelen "düşünen ben" dolayımıyla insanın edimsel olarak da kendini her şeyden önce görmesinin yolunun açıldığı çıkarımını yapmak mümkündür. Nitekim Rönesans ve Reform ile birlikte doğan Hümanizm akımında insanın her şeyin merkezine konduğu açıktır. İnsanı bir kavram olarak merkeze koyan bu bakış açısının, "düşünen ben"in var olanlar karşısında önceliği ile birleştirdiğinde, önce bireyci bakış açısıyla tek tek kişilerin, sonra da insanın bizzat kendi "ben"inin merkeze konmasını beraberinde getirdiği söylenebilir. Nitekim Berkeley'in, insanın kendi varlığının dışında maddeyi bile reddetmeye varan solipsistik idealizmi de bunun bir örneğidir.

Descartes'le birlikte "düşünen ben"in merkeze konması, Berkeley'in felsefesinde Tanrı dışında her şeyin "düşünen ben"de var olduğu fikrini yaratmış, Tanrı'nın varlığı da yine ancak insanın dolayımıyla kabul edilmiştir. Buradan da, varlığı her şeyin varlığından önce gelen Ben'in çıkarının da her şeyden önce geldiği fikrine varılabilir. Dolayısıyla bencilliğin de örtük bir şekilde makul görülmeye başlanmasını solipsizme ve hatta Descartes'in Kartezyen felsefesine kadar dayandığı çıkarımını yapmak mümkündür.

Rönesans ve Reformdan sonraki dönemde, insanın kendisiyle yüzleşmeye başlamasının da etkisiyle, bencillik kavramı da açıkça ele alınmaya başlamıştır. Thomas Hobbes, ilk kısımlarda bahsedildiği gibi, insanın doğası gereği bencil olduğu fikrini işlemiştir. Ancak bencilliği insan doğasına içkin bir kavram olarak kabul eden düşünürlerin pek çoğu, bu bencilliğin sınırlarını çizme konusunda yetersiz kalmıştır. Diğer bir deyişle, insanın bencil olduğunu kabul etmişlerdir, ama bu bencilliğin hangi sınırlar içinde olduğu ya da en uç noktadaki bencilliğin ne türden ve neyin peşinde olan bir bencillik olacağına dair pek bir şey söylememişlerdir. "İnsan bencildir, ama nereye kadar bencildir?", "En üst düzeyde bencil olan bir kişinin sırf kendisi için arzuladığı asıl şey nedir", işte tüm bu sorular bencilliği insan doğasına içkin bir olgu olarak kabul eden düşünürlerce çoğu zaman cevapsız bırakılmıştır. Bu noktada, bu çalışmanın

amacı doğrultusunda da, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramıyla ilgili söyledikleri, en uç noktada bir bencillikle arzulanan şeyin ne olabileceğine bir yanıt önerme konusunda önemlidir.

Nietzsche, en uç noktada bencil olan bir insanın kendisi için sınırsızca istediği asıl şeyi "güç" olarak belirlemiştir. Ancak gündelik dilde bile gücün yalnızca başka bir şeyi elde etmek için bir araç olduğu düşünüldüğünde, güçle elde edilmek istenen şeyin ne olduğu karanlıkta bırakılmaktadır. Nietzsche'ye göre güçle elde edilmek istenen aslında daha fazla güçtür. Ne var ki, gücü bu belirsiz ve totolojik içeriğinden kurtarmaya çalışıldığında ve Nietzsche'nin güç ve güç istenci bağlamında söyledikleri ayrıntılarıyla incelendiğinde, bu gücün entelektüel güç olduğu, entelektüel güçle elde edilecek şeyin ise hep daha fazla bilgi ve bu bilgiden kaynaklanan sarsılmaz bir iktidar olduğu çıkarımı yapılabilir görünmektedir. Bu bilgi ve iktidarla elde edilmek istenenin ise maddi kazanç olduğu çıkarımı yapılırsa, Sosyal Darwinizmi benimsemiş ekonomik sistemlerde hep daha fazla kazanç elde etmek isteyen bireye ulaşılacağı söylenebilir.

"Güç istenci" kavramıyla en uç noktadaki bir bencillikle istenen şeyin ne olduğu söylendikten sonra, Schopenhauer'in görüşlerine kısaca değinilerek bu kez en uç noktadaki altrüizmin nasıl olacağı incelenmiştir. Ancak, özellikle evrim kuramının kabullerinden yola çıktığımızda böylesi bir altrüizm, insanın yaşaması için gereken asgari koşullara bile uymamaktadır. Buradan da yola çıkarak, çalışmanın bir sonraki kısmında, Nietzsche'nin ve Schopenhauer'in görüşleri evrim kuramı açısından değerlendirilmiş, Nietzsche'nin görüşlerindeki sınır tanımaz güç istencinin ve Schopenhauer'in önerdiği asketik altrüizmin irrasyonelliği eleştirilmiş ve bunların dışında daha rasyonel bir istenç olan ölümsüzlük istenci önerilmiştir. Bu ölümsüzlük istencinin temellendirilmesi gen-merkezcil bir bakış açısıyla gen düzeyinde Richard Dawkins'in bencil ben kuramının ele alındığı kısımda incelenmiştir. Ama ondan önce, Sosyal Darwinizmin kabul ve görüşlerine kısaca değinilmiş, daha sonra da bencillik kavramını Nietzsche'nin yaptığı gibi en uç noktada ele alan ve kapsayıcı bir altrüizm eleştirisi sunan Max Stirner'in görüşleri özetlenmiştir. Fakat altrüizmin doğurduğu ikiyüzlülüğü başarıyla eleştirse de, Max Stirner de Nietzsche gibi bencilliğin kökeni konusunda onun kaçınılmazca var olduğu dışında bir şey

söylememektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada, Thomas Hobbes gibi insanın bencilliğini insan doğasına içkin bir özellik olarak kabul eden düşünürlerin, bu bencilliğin sınırları konusunda eksik bıraktıkları noktalar, Nietzsche ve Max Stirner'in görüşleriyle tamamlanmaya çalışılmış, fakat bu kez de uç noktadaki bencillik yeterli bir şekilde tamamlanmasına rağmen eksik bırakılan bencilliğin kökeni sorununa, Richard Dawkins'in bencil ben kuramı vasıtasıyla bir çözüm önerilmiştir.

Richard Dawkins ve bencil gen kuramı, bu bencilliğin genlerimizden kaynaklandığını göstermiş ve başarılı bir bilimsellikle bitki ve hayvanların davranışlarını inceleyip bencilliğin kökenine inmeyi başarmıştır. Böylelikle, evrimsel olarak kararlı strateji görüşü ve bencil gen kuramı vasıtasıyla Richard Dawkins, insanın doğası gereği bencil olduğunu bir ilk ilke olarak kabul eden ve buradan yola çıkarak, bencilce eyleyen bireylerden oluşan bir toplumda ekonomik açıdan güçlü olanın ayakta kalmasının, toplumda kendiliğinden bir denge sağlayacağını iddia eden liberal ve Sosyal Darwinist görüşleri başarılı bir bilimsellikle temellendirmiştir. Ancak, aynı başarıyı insanı ve insanın içinde barındığı ikinci ekosistem olan tarihsel-toplumsal alanın doğadan farklı olan özelliklerini incelemekte gösterememiş ve kültürle doğa arasındaki ayrılık ve karşılıklı ilişkiyi gözden kaçırmıştır. Bu eksik noktayı da tamamlamak adına, doğa bilimi yöntemlerini tarihsel-toplumsal alanı inceleyen bilimler için de kullanmayı öneren pozitivist yaklaşıma yöneltilen eleştirilerle başlanabilir.

İlk olarak Hegel, tarih felsefesini oluştururken doğa alanındaki oluşu nitelemekle, tarihsel-toplumsal alanla doğa alanı arasında yapılacak ayrım için önemli bir başlangıç noktası oluşturmuştur. "Ne kadar sonsuz çeşitlilikle olursa olsun, doğadaki değişiklikler yalnızca kendisini durmadan yineleyen bir döngüyü gösterir. Güneşin altında yeni hiçbir şey yoktur doğada, bu açıdan bu değişikliklerin bu denli çok biçimli oyunu tekdüzeliğin ötesine geçmez" (Hegel, 2011, s. 150). Bu sözlerle Hegel, doğa alanını, doğada döngüselliğin olması nedeniyle tinsel etkinliklerin egemen olduğu tarihsel-toplumsal alandan ayırır:

> Yalnızca tinsel temeli olan değişiklikler yenilik getirir. Tinsellikteki bu görünüş insana düpedüz doğa nesnelerinden apayrı bir belirlenim kazandırır: doğa nesnelerinde tek ve aynı belirlenim, her zaman için

> durağan bir karakter ortaya çıkarırken, tüm değişmeler bu karakterin sınırları içinde ve ikincil bir şey olarak olup biterken insan gerçek bir değişme yetisiyle, hem de denildiği gibi, daha iyiye, daha yetkine yönelmesiyle bir yetkinleşme güdüsüyle belirlenir (Hegel, 2011, s. 150).

Böylelikle tine sahip olan ya da, Hegel'in kapsayıcı felsefesi göz önünde bulundurulursa, tinsel yönü en çok olan insanın yapıp etmeleriyle doğanın döngüselliğe daha yakın oluşları birbirinden ayrılmıştır. Doğadaki oluşlarda bir yenilik yoktur. Hegel'e göre asıl yeniliği yaratan şey, yetkinleşme güdüsüyle belirlenen insanın yapıp etmeleridir. Bu yetkinleşme güdüsünden yola çıkarak Hegel tarihteki aklı, yani tinin açılımını bütün bir tarihsel-toplumsal alana yaymıştır. Fakat Hegel'in düşüncelerinde doğa bilimlerinin yöntemleriyle tarihsel-toplumu inceleme konusunda önemli olan şey, onun doğa ile tinsel yönü olan tarihsel-toplumsal alan arasında yaptığı ayrımdır. Birbirinden çok farklı koşullarda çok farklı biçimlerde edimlerle oluşan ve birebir tekrar etmeyen tarihsel-toplumsal alan, birbiriyle çok benzer olay ve olgulardan oluşan doğa alanından işte bu kendine özgü tekilliğiyle ayrılır. Bu tekilliği Dilthey, Hegel'in kapsayıcı ve spekülatif felsefesinden daha iyi saptamıştır.

Dilthey da, önceli Hegel gibi, doğa alanı ile tarihsel-toplumsal alanı, doğa bilimlerinin ve tin bilimlerinin sınırlarını çizerek ayırmakla işe başlar: "Bilimin yöneldiği olgular topluluğu iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümdeki olgular topluluğuna [doğal olgular topluluğuna] yönelen bilime 'doğa bilimi' denebilir. Öbürü içinse, hâlâ genel olarak tanıtıcı bir işaret bulunmadığına dikkat etmek gerekir. İşte ben, konuyla ilgilenen düşünürlerin kullandıkları bir terimle, *globus intellectualis*'in yöneldiği iki olgu topluluğundan bu ikincisine yönelen bilimlere 'tin bilimleri' adını veriyorum" (Dilthey, 2011, s. 23). Dilthey'a göre insan, doğanın bir parçası olmasına rağmen doğanın içinde kendi tinselliğiyle ayrı bir dünya kurmuştur:

> Ve işte burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, tinsellik oluşur; böylece de kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olan doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktasında hep ışıldar; burada doğal

> değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu bütün, insanın kendi içinde süreçleşen her şeyi, kendi emeği ve kendi atılımlarıyla başardığı her şeyi içine alır (Dilthey, 2011, s. 25).

Böylece insan, doğanın bir parçası olarak tinsel eylemlerini gerçekleştirdiği kendi ayrı dünyasını kurarak tekilleşir, doğanın mekanik yapısından ayrılır. Doğa bilimleri birbiriyle benzerlikleri daha fazla olan doğa alanını karşılaştırmacı ve mekanist yöntemlerle incelerken (Dilthey, 2011, s. 86), tin bilimleri de doğa bilimlerini yücelten pozitivist yaklaşımlarla ele alınmaya çalışılmış, ne var ki, bu durum ya tinsel yaşamla ve tarihsel-toplumsal alanla ilgilenen bilimleri bilim saymayan bir yaklaşımla sonuçlanmış ya da tarihsel-toplumsal alanı ele alan bilimlerin de doğa bilimlerinin yöntemleriyle yapılması gerektiği öne sürülmüştür (Dilthey, 2011, s. 23). Oysa, Hegel'in de işaret ettiği gibi, tüm iradi ve tinsel etkinlikleriyle insanı doğa alanından çıkardığımızda, kendi başına doğada yeni bir şey yoktur. Her şey mekanist bir bakış açısıyla bir makineyi çözümler gibi çözümlenebilir. İşte Dilthey bu bakış açısını daha ileri götürmüş, tekilleşme kavramıyla insanın tüm tinsel ve iradi yönüyle yapıp ettiklerinin doğadaki olay ve olgulardan farklı olarak biricikliğini dile getirmiştir.

Tekilleşme, yani insani-tarihsel dünyanın kendisi ve bu dünyanın eşbiçimlilikler temelinde esrarengiz bir şey olarak, tıpkı gövdeden çıkıp serpilen dallar gibi genişleyip durması, tinsel eylemlerin en yoğun yaşandığı ve anlatıldığı etkinlikler olarak ifade ve temsil sanatlarının konusu olmuştur (Dilthey, 2011, s. 34). Dolayısıyla Dilthey tekilleşmeyi en iyi şekilde sanatta gözlemleyebileceğimizi ifade etmiştir.

Konuya ilk başta sanat açısından yaklaşsa da, Dilthey'ın söyledikleri onu en sonunda doğa alanını inceleyen bilimler ile tarihsel-toplumsal alanı inceleyen bilimlerin yöntemlerini keskin bir şekilde ayırmaya götürür. Doğa bilimleri karşılaştırmalı yöntemlerle kendisinde daha açık bir biçimde içerilmiş tekilliklerin içindeki eşbiçimlilikleri araştırır; tin bilimleri ise, tıpkı bir sanat eserini inceler gibi, nesnesi olan insanın tüm yapıp etmelerindeki tinsel ve iradi yönü gösteren en derin tekilleşmeyi anlama yoluyla incelemelidir. "Bundan dolayı bu bilimlerin (tin bilimlerinin) kendi ayakları üzerinde güvenle durmaları tarihte olduğu gibi, tekilin anlaşılmasının genelgeçerliğe yükselip yükselemeyeceği sorusunun olumlu

yanıtlanmasına bağlıdır. Öyle ki, tin bilimlerine açılan kapı önünde, karşımıza, tüm doğa bilgisinden farklı olarak bu bilimlere özgü bir problem çıkar" (Dilthey, 2011, s. 92).

Her ne kadar Dilthey'ın tin bilimleri konusunda önerdiği yöntem psikoloji temelli bir yaklaşım olsa da, tin bilimlerinin, yani tarihsel-toplumsal alanı inceleyen bilimlerin yöntemini doğa bilimlerinin yöntemlerinden ayırarak, en azından, doğa bilimlerinin yöntemlerinin tarihsel-toplumsal alanda da kullanılmasıyla varılabilecek yanlış sonuçları önleme açısından önemlidir. Dilthey'ın yaptığı bu ayrım, bu çalışmanın konusunu oluşturan bencillik kavramını ele alırken de, insanın bencilliği söz konusu olduğunda, insanı başka herhangi bir canlıymış gibi görüp, tarihsel-toplumsal alanın özelliklerini gözden kaçırmamak için aydınlatıcıdır.

Doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alanı net bir şekilde ayırarak ele alan düşünürlerden birisi de Collingwood'dur. Collingwood, tarih bilimini bir bilim olarak tanımlayıp bu bilimin nesnesini incelerken hangi yöntemle çalışacağını ararken, *Tarih Tasarımı* adlı yapıtında başta pozitivizm olmak üzere doğa biliminin yöntemlerini tin bilimlerine ve tarihe uygulamayı öneren görüşlere karşı çıkarak, tarihsel-toplumsal alanın doğa alanından farklılığını net bir şekilde vurgulamış, tarih konusunu ele alan düşünürlerin görüşlerini incelerken doğa ile tarihsel-toplumsal alanın farklılığını pek çok yerde tekrar tekrar ele almıştır.

Collingwood, Hegel'in tarihe doğadan yaklaşmayı reddettiği görüşlerini ele alırken Hegel'le aynı doğrultuda düşünür. Doğa süreçleri ona göre de döngüseldir, böyle döngülerin yinelenmesiyle hiçbir şey oluşturulmaz ya da kurulmaz (Collingwood, 2010, s. 169). Tarihsel süreç Hegel'in söylediği gibi mantıksal bir süreçtir (Collingwood, 2010, s. 173). Tarih felsefesi ise bu mantıksal süreci felsefi olarak ele alan tarihin kendisidir (Collingwood, 2010, s. 176). Böylelikle Collingwood, Hegel tarafından tarihin mantıksal bir süreç olarak tanımlanmasıyla doğa bilimlerinin boyunduruğu altından çekilip kurtarılmasına katılmaktadır. Ayrıca Collingwood, yukarıda bahsedilen Dilthey'ın görüşlerini de ele almış, Dilthey'ın tarihin somut tekillerle, doğa bilimininse soyut tekillerle uğraştığı görüşünü incelemiştir. Ona göre Dilthey, doyurucu bir tarih felsefesi

üretememiştir (Collingwood, 2010, s. 237). Tarih felsefesinin sorunlarını psikolojiye başvurarak çözmeye çalışmıştır (Collingwood, 2010, s. 238). Sonunda da görüşleri Alman tarih okulu tarafından zihni doğaya dönüştürmeye kadar varmıştır (Collingwood, 2010, s. 242).

Collingwood, Dilthey'ın vardığı sonuçları tarih bilimi açısından pek tatmin edici bulmasa da, onun da yaptığı doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alan ayrımına katılır görünmektedir. Collingwood'un amacı da her ne kadar tarihsel düşünceyi tanımlamak olsa da, söyledikleri yine doğa alanının yöntemlerine tarihsel-toplumsal alan karşısında bir sınır çizmek açısından önemlidir.

Yukarıda bahsi geçen düşünürlerin en temel ortak noktası, doğa alanı ile tarihsel-toplumsal alanı birbirinden ayırmak ve doğa bilimlerinin yöntemleriyle tin bilimlerinin yöntemlerinin farklılıklarını ortaya koymaktır. Her iki düşünürün de, Hegel'in doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alan hakkında önceden belirttiği görüşleri esas alarak karşı çıktığı temel yaklaşım, pozitivizm etkisiyle doğa bilimlerinin yöntemlerini tarihsel-toplumsal alanda da kullanmaya kalkışma ya da pozitivizm gereği tin bilimlerini bilim olarak kabul etmeme yaklaşımıdır.

İnsanın bencilliğini peşinen kabul ederek, bu bencilliği toplumun ve ekonominin dengesinin kendiliğinden sağlanması açısından olumlayan görüşlerden ve bu görüşlere geç bir bilimsel temellendirme sağlayan Dawkins'in bencil gen kuramından bahsedilmişti. Bu görüşlerin en etkilileri, pozitivizmin etkisinde olan ve tarihsel-toplumsal alanı organizmacı ve evrimci bir bakış açısıyla izleme eğiliminde olan Sosyal Darwinizm ve "gizli el" kavramıyla kendi çıkarının peşinden koşan bireylerin ekonomide kendiliğinden bir denge sağlayacağını savunan Adam Smith'in ekonomik liberal görüşleridir. Fakat ilkin, Sosyal Darwinistler, iki açıdan hata yapmaktadır. Birincisi Herbert Spencer, toplumu kendi evrim görüşü açısından değerlendirirken Darwin'in değil, Lamarck'ın evrim kuramından yola çıkmakta ve tüm görüşlerini tam anlamıyla bilimsel olmayan, yanlışlanmış bir ereksel evrim görüşüne atıfta bulunarak temellendirmektedir.

Bunun yanında Spencer organizmada gelişmişlik düzeyi arttıkça karmaşıklığın artacağını öne sürmektedir (Spencer, 2004, s. 170). Hâlbuki Darwin'e göre

doğada gelişmişlik düzeyi arttıkça her zaman karmaşıklığın artacağından söz edilemez (Darwin, 2012, s. 378). Üstelik fizik ve kimya gibi doğa bilimleri bir kez olup bitmeyen, tekrarlanabilen olguları ve olgu değişimlerini incelerken, evrim kuramı sadece tek seferlik bir oluşu incelemektedir. Dolayısıyla fizik ve kimya gibi daha çok canlı olmayan varlıkları ele alan bilimlerden iradi etkinliklerde bulunan canlıları inceleyen ve tinsel etkinlikte bulunan insanın yapıp etmelerini inceleyen bilimlere doğru gidildikçe Dilthey'ın da bahsettiği tekilleşme artar. Biyoloji bilimi de ekolojik ve tek tek canlı türlerinin yaşam döngülerini göz önünde tutarken tek seferlik olmayan ve tekrarlanabilen olguları incelese de, türlerin evrimleşmesi çok uzun zaman dilimlerinde gerçekleşmesine rağmen bir defada olup biten, yani tekil olan olaylardandır. Dolayısıyla evrimsel biyolojiyi deneylerle yapay ortamlarda dahi tekrar edilebilen olguları göz önünde bulunduran fizik ve kimya bilimleri gibi ele alıp, yöntemlerini fizik ve kimya gibi tekrarlanabilir olguları inceleyen bilim dalların yöntemleriyle bir tutmak bir yöntem hatasıdır. Gerekli koşullar matematiksel olarak birbiriyle bağıntılanarak hesaplanırsa, aynı kütleye sahip bütün taşların aynı koşullarda yere düşüş zamanı hesaplanabilir ve yer çekimiyle ilgili tümel bir yargıya ulaşılabilir. Aynı tümel bilgiden yola çıkarak, aynı zamanda bütün taşların yere düşüş zamanı hesaplanabilir. Çünkü bunu hesaplamamızı sağlayan tümel doğa yasası tekrarlanabilirdir, yani benzeri koşullarda her tek durum için yine iş başındadır. Fakat herhangi bir canlı türünün ya da insanın oluşmasını sağlayan çevre koşulları birbirinden çok farklı ve çok karmaşık olduğundan, hem o çevre koşullarını tekrar sağlayıp aynı evrimleşmeyi deneyimlemek imkânsızdır hem de aynı çevre koşulları bir şekilde sağlansa bile türün ya da insanın aynı şekilde oluşup oluşmayacağı sayısız etkene tabi olduğundan kesin değildir. Üstelik güncel evrim kabullerine göre doğal seçilimden geçerek hayatta kalmak dışında evrimde türlerin kendisine doğru ilerlediği bir ereksellik de yoktur. Diğer bir deyişle, Lamarck'ın evrim görüşünün aksine, Darwin'e ve güncel evrim kabullerine göre canlılar açısından daha gelişmiş bir canlı türüne doğru her tür için, her durumda gözlenebilen ereksel bir değişim söz konusu değildir.

Tüm bu nedenlerle, evrim sürecinde canlı türlerinin ya da insanın oluşmasını sağlayan olaylar ve koşullar, tarihteki biriciklikleri nedeniyle, son derece

tekilleşmiş olgular olduğundan sosyal bilimlere genel bir yasa şeklinde uygulanabilecek doğa yasalarına ulaşılması çok zordur. İşte, Sosyal Darwinistlerin liberal ekonomiyi evrim kuramına atıfta bulunarak temellendirme çabası da, evrimsel süreçte had safhaya ulaşmış bu tekilleşme nedeniyle evrim kuramının yasalarından yola çıkarak sosyal olay ve olguları her seferinde doğru açıklamamızı sağlayacak genel sosyal bilim yasalarına ulaşamayacağımızdan ötürü boşuna bir çabadır. Dolayısıyla liberal ekonomik sistemler ve Sosyal Darwinizmin temel aldığı Lamarck'ın ereksel evrim görüşü doğru kabul edilse bile, pozitivizmden yola çıkarak benzeri toplumsal koşullarda benzeri sonuçları gözlemleyebilmemizi sağlayacak bir toplumbilim, hangi evrim kabullerine dayanırsa dayansın, evrimsel süreçlerin son derece tekilleşmiş yasalarına göre inşa edilemez. İnşa edilse dahi tekrarlanabilir olguları gözlemleyen fizik ve kimya gibi bilimlerin ulaştığı başarıya ulaşamaz. Çünkü fiziksel ve kimyasal olgular sınırlı sayıda koşula tabi olduğundan, sınırlı değişkenlerle belirlenmektedir. Bilinen bütün bir tarih boyunca bir defaya mahsus olarak gözlemlenebilen evrimsel süreçler ise sınırsız değişkene bağlıdır. Üstelik bu tekrarlanamayan biyolojik süreçler, aynı zamanda, her tür bireyinin istençleriyle vereceği ya da hayatta kalma mücadelesinde gösterdiği bireysel başarıya göre de sayısız biçimlerde değişmektedir. Tüm bu nedenlerle, hem Spencer'ın Sosyal Darwinist görüşlerini doğa bilimine ait kavramlarla temellendirmek hem de Dawkins'in bencilliğin kökenini araştırırken etolog olarak değerlendirdiği hayvan davranışlarından yola çıkarak, öne sürdüğü her şeyi insana indirgemek hatalı bir yaklaşımdır.

Özetle, bir canlı türün bütün bir nesilleri boyunca geçirdiği değişimler gözlemlenebilir ve az çok tahmin edilebilir olsa da, bize bu değişimin kesin ve genel geçer yasalarını vermesi çok zordur. Ayrıca bir canlı türün bir bireyinin belirli koşullar altında ne gibi değişimler yaşayacağı bir genel yasa altında açıklanabilir olsa da, o türün ortaya çıktığı tüm koşulların bilgisini bize vermez. Çünkü o türün ortaya çıkışında o güne kadarki tüm tür bireylerinin birbirinden farklı başarıları ve birbirinden farklı tahmin edilemeyen istençleri iş başındadır. Dolayısıyla pozitivizme karşı çıkarak tarihsel-toplumsal alanı inceleyen bilim dallarının doğa bilimlerinin yöntemleriyle çalışamayacağını iddia eden Dilthey ve

Collingwood gibi, tarihsel-toplumsal alanı araştıran bilimler dâhil her bilimin yönteminin pozitivist yöntemler olmasına karşı çıkan düşünürler, bu karşı çıkışlarında haklıdırlar. Bu çalışma açısından çıkan sonuç ise, özetle, liberal ekonomik sistemlerin temellendirmesi olarak Sosyal Darwinizmin savlarının, temel alınan Lamarckçı evrim kuramı tamamen doğru kabul edilse bile, hatalı olduğu yönündedir. Benzer şekilde, Sosyal Darwinist iddialara nispeten daha bilimsel bir temel teşkil eden Dawkins'in bencil gen kuramı, insan söz konusu olduğunda eksik kalmaktadır. Çünkü doğa alanını ve tarihsel-toplumsal alanı birbirine karıştırdıkları için doğa bilimlerinin yöntemlerini, yani biyolojinin kavramlarını tarihsel-toplumsal alana uygulayarak tarihsel-toplumsal alanda anlamlı sonuçlar elde edecekleri düşüncesiyle pozitivistlerin yaptığı yöntem hatasına düşmektedirler; yani biyolojinin ve erim süreçlerinin kavramlarını kullanmalarına rağmen önce canlı doğa olan biyolojik varlıkları, sonra da tarihsel-toplumsal alanı tekrarlanabilir olgulardan oluşan ve tarihselliği olmayan bir dünya olarak gördükleri için edilgin fiziksel varlıkları ele alır gibi değerlendirmektedirler.

Pozitivizmin etkisinde olan ve tarihsel-toplumsal alanı organizmacı ve evrimci bir bakış açısıyla izleme eğiliminde olan Sosyal Darwinistler, ikinci olarak, doğal seleksiyon sürecini de serbest piyasa ekonomisine dayalı ekonomik modelleri temellendirebilecek bir delil olarak görme hatasına düşmektedirler. Özellikle, konuya daha bilimsel yaklaşan Dawkins, diğer evrim kuramcılarından farklı olarak gen-merkezci olsa da doğal seleksiyon kavramına sık sık başvurmaktadır. Bu doğal seleksiyon sürecinin tarihsel-toplumsal alan için geçerli olup olmadığı incelendiğinde, liberal ekonomiyi savunan görüşlerce bu ilkenin temellendirilişi doğada doğal seçilim olgusuna bakıldığında açıktır. İnsanlar da bir canlı olarak doğa kanunlarına tabidir ve evrim kuramı nasıl ki her canlı için geçerliyse insanlar için de geçerlidir, dolayısıyla insanlar da doğal seleksiyon yoluyla en uygun ya da güçlü genleri bir sonraki nesillere aktararak evrim sürecine dâhil olurlar. Bu yüzden de toplumda ortama, yani ekonomik koşullara uyum sağlayan ya da ekonomik olarak güçlü olan bireylerin serbest piyasa ortamındaki rekabette baskın çıkarak genlerini bir sonraki kuşaklara

aktarmasıyla insanın evriminin günümüz toplumunda da halen gerçekleştiği iddiasında bulunmaktadırlar.

Öncelikle, liberal ekonomiyi Sosyal Darwinizme atıfta bulunarak en doğru sistem olarak kabul eden görüşlerce günümüzde temel kavramları dolayısıyla daha bilimsel kabul edilen Darwin'in evrim kuramındaki doğal seçilim kavramının ve Dawkins'in güncel evrim kuramı kabullerine göre gen-merkezci bir şekilde oluşturduğu bencil gen kuramının, tarihsel-toplumsal alanda da doğa alanda da geçerli olduğunun, kimi zaman örtük, kimi zaman açık bir şekilde savunulan temellendirilmesi de, öncelikle, doğa alanına ait bir kavramı topluma indirgeyerek gerçekleştirilmektedir. Ne var ki, yukarıda bahsedildiği gibi, Dilthey, Hegel ve Collingwood gibi filozofların ve pozitivizm karşıtı görüşlerin açıkça ortaya koyduğu üzere, bu iki alan birbirinden farklıdır ve bu yüzden birbirinden farklı yasalara tabidir ve bu görüşleri savunanlar da yukarıda bahsedilen Lamarkçı evrim kuramına atıfta bulunarak görüşlerini temellendirenlerle aynı yöntemsel hataya düşmektedir. Fakat doğa için geçerli olan her ilkenin topluma uyarlanamayacağı söylense de, evrim kuramının doğal seleksiyon kavramının topluma uygulanamayacağı hakkında yeterli görülmeyebilir. Nitekim bazı doğa yasaları toplumun ilerleyişinde de belirleyicidir. Sözgelimi canlıların doğum-ölüm oranlarını ve bir batında doğan yavru sayısını hesap ederek, belirli bir hayvan popülasyonunun belirli bir gelecekteki sayısının hesap edileceği gibi, biyolojik etmenleri hesaba katarak bir bölgedeki insan nüfusunun gelecekteki durumunu da tahmin etmek mümkündür. Hatta fizikteki etki-tepki yasası, topluma yönelen belirli bir etkiye toplumun nasıl bir tepki verebileceğinin belirli koşullarda açıklanabilmesi açısından bir ölçüde topluma da uyarlanabilir. Bu örneklerden yola çıkarak, doğal seleksiyon mekanizmasının toplumsal hayatta da geçerli olabileceği öne sürüldüğünde buna itiraz olarak tarihsel-toplumsal alan ile doğa alanının yasalarının birbirinden tamamen farklı olduğunun söylenmesi yeterli görülmeyecektir. Sonuçta denebilir ki, belirli özelliklere sahip belirli insanlar ya da insan grupları hayatta kalma ve üreme yoluyla genlerini bir sonraki kuşaklara aktarma konusunda daha şanslıdırlar; kimi insanlar ya da insan grupları ise kendi özelliklerinden ötürü elenmeye daha yakındırlar. Ayrıca, Richard Dawkins, bencil gen kuramıyla, doğal seçilimin canlı tür ve canlı birey bazında değil, gen

bazında olduğunu ileri sürmüştür ve doğal seleksiyonun en temel biriminin gen olduğunu söylenmesiyle, diğer tüm canlılarla benzer yapıda genlere sahip olan insanın evrimi söz konusu olduğunda onu diğer canlılardan farklı bir yere koyma gereği ortadan kalkmış görünmektedir. Dolayısıyla Richard Dawkins'in, bir açıdan, insanın evrim sürecinde doğal seçilimin diğer canlılarla hemen hemen aynı süreçlerle işlediğinin en iyi temellendirilmiş kuramını oluşturduğu söylenebilir.

Elbette, insan, ilk araç-gereçlerin henüz yapılmadığı ilk çağlarda diğer canlılarla benzer bir evrim sürecine tabi olmuştur. Fakat ilk araç-gereçlerin yapılmasıyla insanın bir diğer ekosistemini oluşturan tarihsel-toplumsal alanın ortaya çıkmasından sonra, tıpkı doğadaki gibi belirgin bir doğal seçilimin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi, doğadaki doğal seçilimde canlı bireylere doğal seçilimde avantaj sağlayan özellikler, o bireyin nesilden nesle biyolojik yollarla aktarılabilen ve ortama uyum sağlama konusunda kendisine avantaj sağlayan kalıtsal özellikleriyle sınırlıyken, insanların genlerini diğer kuşaklara aktarma konusunda ya da daha da öte bir şekilde günümüzün tarihsel-toplumsal alanında hayatta kalma konusunda diğer bireylere üstünlük kurmasını sağlayan tek etken, bireylerin biyolojik kalıtım yoluyla diğer kuşaklara aktarabileceği ve tarihsel-toplumsal alana ya da serbest piyasa ekonomisinde ekonomik ortama uyum sağlama şansını arttıran salt kendi biyolojik varlığına ait özellikleri değildir. Vahşi doğada yaşayan yırtıcı bir hayvan sırf kendi biyolojik varlığına içkin bireysel farklılıklarıyla rakiplerine üstünlük kurup daha iyi avlanarak, daha iyi beslenir. Türünün diğer bireylerine göre daha çok üreme şansı bularak kendisine avantaj sağlayan bu özellikleri kalıtım yoluyla bir sonraki kuşaklara aktarır. Rekabette üstünlük kuramayan bireylerin kalıtsal özellikleri de, üreme şansı ya da yeterli besin bulamadıklarından zamanla gen havuzundan elenir.

İnsan söz konusu olduğunda ise durum oldukça farklıdır. İnsanın biricikliğini inceleyen düşünürlerden olan Arnold Gehlen'e göre, insanoğlunun diğer türler gibi kendisine rekabette üstünlük kurmasını sağlayacak özelleşmiş organları bulunmamaktadır. Sözgelimi, bir aslan, dişinin sertlik ve keskinlik derecesine göre rakiplerine avantaj sağlarken, araç-gereç yapmaya başlayan ilk insanların

rekabette kendilerine üstünlük sağlayan en önemli özelliği zekâsıyla ürettiği ellerindeki araç-gereçler olmuştur (Gehlen, 1954, s. 14). Dolayısıyla bu araç-gereçler biyolojik-kalıtımsal olarak diğer kuşaklara aktarılabilen biyolojik varlıklarına ait bir üstünlük değil, üretim ve mülkiyet ilişkilerine dair bir üstünlüktür. Her ne kadar Gehlen, kültürü biyolojik bir kavram olarak ele alıp, insanın biricik morfolojisi ve fizyolojisiyle bir tutsa da, kültür ürünleri olarak addedilebilecek araç-gereçlerin sonraki kuşaklara biyolojik bir kalıtımla aktarılmadığı ortadadır.

İnsan ve toplumu anlama konusunda evrim kuramına başvuran bir diğer düşünür olan Herbert Spencer ise, yukarıda bahsedildiği gibi, insan ve toplumu, özellikle de gelişmiş sanayi toplumunu parçaları birbiriyle organik bir ilişkiyle doğrudan bağlı, bir parçası olmadan diğer parçaları düşünülemeyen bir organizma olarak ele almıştı ve toplum üretilmiş bir ürün değil, böylesi bir organik bir bütün teşkil eden gelişmekte olan bir organizmaydı. Ne var ki, Herbert Spencer, böyle düşünerek, Arnold Gehlen'in de tanımladığı şekilde kültürün bir parçasını teşkil eden, daha geniş bir bakış açısıyla da, insanın tüm yapıp etmeleri ve ürettiği araç-gereçler ve üretim araçlarıyla tarihsel-toplumsal alana ait olan metaların, insanın, doğal alana ait olan kalıtımsal ve biyolojik varlığıyla olan ayrımını gözden kaçırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, sanayi toplumu salt organik süreçlerle çoğalan ve gelişen bir bütün değildir. İnsan organik süreçlerle yaşayıp çoğalırken, insanın kullandığı tüm araç-gereçlerin ve üretim araçlarının üretimi ve aktarımı, biyolojik ve biyo-kalıtımsal süreçlerle yaşanmamakta, tarihsel-toplumsal alana ait ekonomik süreçlerle ve organik olmayan bir kalıtım olarak miras yoluyla aktarılmaktadır. Tıpkı biyolojik süreçlerin kimilerince mekanik süreçlerle karıştırılıp biyolojik varlıkların mekanik süreçlerin başlatıcısı gibi bir ilk neden aracılığıyla akıllı tasarımını temellendirmeye çalışarak organik süreçleri mekanik süreçlere indirgemeleri gibi, Herbert Spencer da toplumu tüm yapıp etmeleri ve üretimiyle birlikte salt biyolojik bir bütün olarak ele alıp mekanik süreçleri organik süreçlere indirgemektedir. Oysa insanlar rekabette ve hayatta kalma savaşında en başta, kullandığı araç-gereçler ve üretim araçlarıyla rakiplerine üstünlük kurmaktadırlar. Dolayısıyla toplum Herbert Spencer'ın önce sürdüğü gibi

birbiriyle salt biyolojik ilişkilerle değil, araç-gereçler ve üretim araçlarıyla belirlenen mekanik ilişkilerle de bağlıdır ve bu mekanik ilişkileri oluşturan araç-gereçler ve üretim araçları insanların biyolojik varlıklarına ait özelliklerden bağımsız şekilde daha çok maddi ilişkilerle dağılmış durumdadır ve insanlar arası rekabette belirleyici olan bu araç-gereçlerin mülkiyetiyle belirlenen maddi varlığa ait üstünlüklerdir. Bu üstünlükler ise, akrabalık ilişkileri dışında, insanın biyolojik varlığından bağımsız şekilde, kuşaktan kuşağa miras yoluyla aktarılmaktadır. Dolayısıyla doğada üstün genlerin bir sonraki kuşaklara aktarımı ve bu genlere en çok sahip canlıların ortama en iyi uyum sağlayarak diğerlerine üstünlük kurması gibi bir ekonomik kalıtım, miras sistemi açısından söz konusu değildir.

İlkçağlardan itibaren insanın doğaya ve kendi türünden rakiplerine üstünlük kurmasını sağlayan temel unsur olan araç-gereçlerin, sanayi toplumunda üretim araçları olarak üstünlüğü belirlemeye başlamıştır. İşte, doğal seçilimin, tarihsel-toplumsal alanda işbaşında olmadığına yönelik bir diğer kanıt da, serbest piyasa ekonomisindeki rekabet ortamında, ekonomik miras ya da var olan bir zenginliğin bu üretim araçlarını alma ve işgücü kiralama için kullanımı karşısında, normal şartlar altında üstün liyakatleriyle baskın çıkacak kişilerin fırsat eşitsizliği nedeniyle zaten varlıklı olan bu rakiplerine üstünlük kuramamasıdır. Böylece, doğadaki hayat mücadelesinde, canlılar tamamen kendi biyolojik varlıklarına ait avantaj ve liyakatlerle birbirlerine üstünlük kurarken, tarihsel-toplumsal alanda avantajı belirleyen asıl unsur, üretim araçlarını satın almayı ve işgücü kiralamayı sağlayacak mevcut sermayelerin gücüdür. Dolayısıyla, kimi zaman, fırsat eşitliği olduğunda da rakiplerine üstünlük kurma kapasitesine sahip bireyler, ayrıca, rakiplerine göre güçlü bir sermayeye de sahip oldukları için rekabette kolayca üstün gelseler de, liyakat ve sermaye tarihsel-toplumsal alanda her zaman liyakat sahibi bireylerin üstün geldiği çıkarımını yapmamıza olanak tanıyacak kadar bir arada bulunmamaktadır. Çoğu zaman liyakat sahibi bireyler, aynı zamanda sermaye sahibi olmadıkları için rekabette elenmekte, hatta, kimi zaman, bir girişimci olarak rekabete girme şansını bile elde edememektedirler. Doğada biyolojik farklılıkların yarattığı kaçınılmaz fırsat eşitsizliği dışında, miras sisteminin

bulunmamasından ötürü maddi olarak fırsat eşitliği bulunurken, tarihsel-toplumsal alanda çoğu zaman liyakatle orantılı bir sermaye bulunmadığı için hem biyolojik hem de maddi açıdan fırsat eşitliği bulunmamaktadır. Bu da, çoğu zaman, büyük sermaye sahiplerinin, bu sermayelerine rağmen yine de rekabette üstünlük kuramadıkları durumda rakiplerini satın alma yoluna gitmelerinde görüldüğü gibi, tarihsel-toplumsal alanda rekabetin çoğu zaman bireyler arasında değil, sermayeler arasında olduğunu göstermektedir. İşte bu yüzden, tarihsel-toplumsal alanda, Sosyal Darwinistlerin iddia ettiği gibi, doğa alanındaki gibi bir doğal seçilim yoktur. Üstelik, liberal ekonomik sistemin ve Sosyal Darwinizmin tüm temellendirmeleri doğru kabul edilse bile, bu sistemlerin bir erek olarak insanlığın önüne koyduğu yegâne amaç olan üretimin ve sermayenin, ister ulusal ister küresel bazda sürekli artışı ereğine doğru uzun vadede sürekli bir ilerleme olabilmesi açısından Sosyal Darwinist ilkeler, asıl ilerlemeyi sağlayacak bireylere fırsat eşitliği sağlamadığı için uygun değildir.

Bencilce eyleyen bireylerin oluştuğu bir toplumda nasıl denge kurulacağı ya da bencil davranış ile altrüistik davranışın insan topluluklarında birbirlerini nasıl dengeleyeceği sorunu karşısında, yukarıda ele alınan fırsat eşitliği kavramına ayrıca değinmekte yarar vardır. Ronald Dworkin'in şans ve fırsat eşitliği kavramı hakkında söyledikleri, insan söz konusu olduğunda böyle bir dengenin kurulup kurulamayacağını anlamak konusunda dikkate değerdir. Dworkin, *Sovereign Virtue-The Theory and Practice of Equality* adlı eserinde insanın seçimi ve şansının ilişkisini incelerken, insanın sorumlulukları bağlamında fırsat eşitliği kavramına değinmektedir. İnsanın seçimleri ve şansı, insana birçok türde sorumluluk yüklenirken hesaba katılmaktadır (Dworkin, 2002, s. 287). Dworkin, ilke olarak, insanların, kötü şanstan kaynaklı talihsiz durumlar karşısında sorumlu tutulmamasını, ancak kendi seçimlerinden kaynaklanan talihsiz durumlar karşısında ise sorumluluklarının devam ettirilmesini savunmaktadır (Dworkin, 2002, s. 287). Örneğin, birisi görme engelli olarak ya da başkalarının sahip olduğu yeteneklerden yoksun olarak dünyaya geldiğinde, bu görüşe göre, kişinin bu eksikliği toplum tarafından telafi edilebilir, çünkü bu talihsiz durum kötü şanstan kaynaklanmaktadır. Fakat eğer önceden lüks için çok fazla harcama yaptığından diğer insanlardan daha az kaynağa sahip hale geldiyse,

bu durum onun seçiminden kaynaklandığı için, toplum onun kaybını telafi etmek zorunda değildir (Dworkin, 2002, s. 287). Ancak, kişi sefalete kendi seçimlerinden dolayı düşmemişse ve fakir, bencil ya da savurgan bir ailenin bir ferdi olarak dünyaya gelmişse, yine kötü şanstan mustariptir, çünkü bir kişinin hangi ailede doğacağı kişinin kendi seçimi değildir (Dworkin, 2002, s. 347). Dolayısıyla insanlar hayatlarına eşit şartlar altında başlamazlar. Kimisi aile servetinin ya da iyi bir eğitim almalarının avantajıyla başlar (Dworkin, 1985, 217). Kimisi ise fakir bir aileden doğmanın getirdiği dezavantajlarla rekabete çok daha geriden başlar. Dolayısıyla serbest piyasa ekonomisinde bu durum, fırsat eşitliği ilkesinin ihlal edilmesiyle sonuçlanır. Ya da denebilir ki, serbest piyasa ekonomisinde, hiçbir dış müdahale yoksa, insanların şans eseri iyi ya da kötü şartlarda rekabete başlamalarının kaçınılmazlığı nedeniyle fırsat eşitliğinden söz edilemez. Dworkin'in bu durumu bertaraf etmek adına bazı hukuki ve iktisadi önerileri vardır. Ancak burada bu çalışmanın konusu açısından önemli olan nokta, nasıl bertaraf edileceği ya da olmasının kaçınılmazlığından ziyade, böylesi bir fırsat eşitsizliğinin bir olgu olarak mevcut olmasıdır.

Dworkin, bir ilke olarak fırsat eşitliği ya da bir olgu olarak fırsat eşitsizliğinden bahsetse de, özellikle Dawkins'in söyledikleri ve liberal ekonomik kuram ile sosyal Darwinizmin iddiaları açısından önemli bir noktayı gözden kaçırır görünmektedir. Şans ya da şanssızlık kavramları bağlamında, Dworkin, bir bireyin, biyolojik olarak üstün doğmasındaki şans ve görme engelli ya da diğer biyolojik yetiler olarak diğer bireylerden daha avantajsız doğmasındaki şanssızlıkla, bir bireyin zengin bir ailede doğmasındaki şansı ya da fakir bir ailede doğmasındaki şansızlığı ayrı olarak ele almadan, her ikisini de doğuştan gelen şans ya da şansızlıklar olarak ele almıştır. Oysa, ilki, insanın biyolojisine ait şans ya da şansızlıkken, ikincisi, biyolojik olmayan faktörlere bağlı şans ya da şanssızlıklardır. Evrim kuramı açısından, biyolojik olarak avantajlı doğan bireyler doğal seçilimde üstün gelerek genlerini bir sonraki kuşaklara aktarma konusunda daha şanslıdırlar. Biyolojik olarak avantajsız doğan bireyler ise doğal seçilim mekanizmasında daha kolay elenebilmekte ve genlerini bir sonraki kuşaklara aktarma konusunda daha şanssız durumdadırlar. Dolayısıyla, tarihsel-toplumsal alandan bağımsız, salt biyolojik anlamda doğada fırsat

eşitsizliği zaten kaçınılmazca vardır ve bütün bir evrim süreci, doğuştan şanslı bireylerin popülasyondaki sayılarının doğal seçilim süreciyle artmasıyla işlemektedir. İnsanın zengin ya da fakir bir ailede doğması ise, tarihsel-toplumsal alana dair doğal olmayan ve biyolojik olmayan süreçlerin sonucudur. Dolayısıyla, eğer insanoğlu, tarihsel-toplumsal alanın var olmadığı, ilk ortaya çıktığı zamanlarda olduğu gibi, doğaya bağımlı bir şekilde yaşıyor olsaydı, hem Dawkins'in söylediği gibi, insan için de evrimsel olarak kararlı bir strateji oluşur ve bencil davranışlarla altrüistik davranışlar belirli bir dengede gözlemlenirdi hem de sosyal Darwinistlerin iddia ettiği gibi bencilce eyleyen bireylerin ortak çıkara hizmet etmesiyle tarihsel-toplumsal alanı henüz oluşturmamış o insan topluluğunda belirli bir kendiliğinden denge sağlanırdı. Ancak mevcut koşullar altında, insan için hem doğal hem de tarihsel-toplumsal süreçler karmaşık bir yapı halinde iç içe geçmiş durumda olduğundan evrimsel olarak kararlı bir stratejinin oluşacağı ya da kendiliğinden bir dengenin kurulacağını söylemek o kadar kolay değildir. Bu çalışmanın sınırları gereği de, tarihsel-toplumsal alan ve doğanın iç içe geçmiş olduğu karmaşık bir sistemde yaşayan insan topluluklarında nasıl bir dengenin kurulması gerektiğini ya da nasıl bir düzenin işbaşında olduğunu söylemek yerine, bu tespitin altını çizmek yeterli olacaktır. Ötesi ancak daha geniş kapsamlı bir çalışmanın konusu olabilir.

KAYNAKÇA

Berkeley, George. (2004). *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in opposition to Sceptics and Atheists*, Copyright © Jonathan Bennett.

Collingwood, Robin George. (2010). *Tarih Tasarımı*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Comte, Auguste. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*, (Çev: Erkan Ataçay), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Darwin, Charles. (2012). *Türlerin Kökeni*, (Çev: Öner Ünalan), İstanbul: Evrensel Basım yayın.

Darwin, Charles. (2008). *İnsanın Türeyişi*, (Çev: Sevim Belli), Ankara: Onur Yayınları.

Darwin, Charles. (2012). *Türlerin Kökeni*, (Çev: Öner Ünalan), İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Dawkins, Richard. (2006). *Selfish Gene,* New York: Oxford University Press.

Descartes, René. (2008). *Felsefenin İlkeleri* , (Çev: Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, René. (2007). *Meditasyonlar*, (Çev: İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Descartes, René. (1972). *Ruhun İhtirasları*, (Çev: Mehmet Karasan), Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Dilthey, Wilhelm. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev: Doğan Özlem), İstanbul: Notos Kitap.

Dworkin, Ronald. (1985). *A Matter of Principle,* Cambridge: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald. (2002). *Sovereign Virtue - The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.

Epikür. (1962). *Mektuplar ve Maksimler,* (Çev: Hayrullah Örs), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gehlen, Arnold. (1954). *İnsan*, (Çev: Bedia Akarsu), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 2.

Gökberk, Macit. (2008). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2011). *Tarihte Akıl*, (Çev: Önay Sözer), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Heidegger, Martin. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çev: Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Hobbes, Thomas. (1987). *De Cive*, Oxford at the Clarendon Press.

Hobbes, Thomas. (2011). *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

James, William. (1948). *Pragmacılık*, (Çev: Muzaffer Aşkın), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Kamözüt, Mehmet Cem. (2011). *Felsefelogos Marksizm ve Evrim sayısı*, *“Bilimin normatif alanda söz söyleme olanağı ve Sosyal Darwinizm”,* İstanbul: Fesatoder Yayınları.

Kropotkin, Pyotr. (1908). *Mutual Aid – A Factor of Evolution*, Londra: William Heinemann.

Locke, John. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Marx, Karl. (2011). *1844 Elyazmaları*, (Çev: Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl. (2003). *Alman İdeolojisi*, (Çev: Hüseyin Boz): Eriş Yayınları.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. (2011). *Komünist Manifesto*, (Çev: Celâl Üster, Nur Deriş), İstanbul: Can Yayınları.

Mill, John Stuart. (2001). *Utilitarianism*: Batoche Books Kitchener.

Nietzsche, Friedrich. (2011a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev: Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. (2011b). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev: Murat Batmankaya), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. (2010). *Güç İstenci*, (Çev: Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. (2015). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev: Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları.

Özlem, Doğan. (2007). *Mantık-Klasik/Sembolik Mantık-Mantık Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Rousseau, Jean-Jacques. (1913). *Discourse on Inequality*, (Çev: G. D. H. Cole), Londra: J.M. Dent and Sons.

Schopenhauer, Arthur. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev: Levent Özşar), Bursa: Biblos Yayınları.

Smith, Adam. (1955). *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, Encyclopædia Britannica.

Spencer, Herbert. (1960). *Man Versus the State*, the Caxton Printers Ltd. Caldwell, Idaho.

Spencer, Herbert. (2004). *Man Versus the State With Six Essays on Government, Society and Freedom*, Liberty Fund, Inc..

Stirner, Max. (2013). *Biricik ve Mülkiyeti,* (Çev: Selma Türkis Noyan), İstanbul: Kaos Yayınları.

Swingewood, Alan. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (Çev: Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Timuçin, Afşar. (2004). *Felsefe Sözlüğü,* İstanbul: Bulut Yayınları.

EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/10/2016

Tez Başlığı / Konusu: FELSEFEDE BENCİLLİK KAVRAMI VE SOSYAL DARWİNİZM ELEŞTİRİSİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
19/10/2016

Adı Soyadı: Seyda KESİKOĞLU
Öğrenci No: N12223121
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: ☑ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr
Telefon: 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta:** sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/10/2016

Tez Başlığı / Konusu: FELSEFEDE BENCİLLİK KAVRAMI VE SOSYAL DARWİNİZM ELEŞTİRİSİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ...152... sayfalık kısmına ilişkin, 19/10/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % .1.. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar hariç/dâhil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
19/10/2016
Seyda

Adı Soyadı: Seyda KESİKOĞLU

Öğrenci No: N12223121

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: ☑ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ